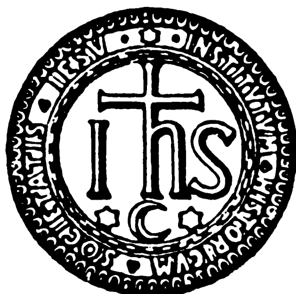
INSTITUTUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

JESUIT HISTORICAL INSTITUTE (ROME)



Founded by Father General Ledóchowski on 11 February 1930, the Jesuit Historical Institute (IHSI) promotes research on the history of the Society of Jesus. Its members in Rome, with the assistance of other Jesuits ("corresponding fellows") throughout the world, oversee the publication of the *Monumenta Historica Societatis Iesu* (MHSI) and the monograph series *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu* (BIHSI).

VOL. LXXIX FASC. 157 JANUARY-JUNE 2010

ARCHIVVM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

TABLE OF CONTENTS

PROFESORES DE MATEMÁTICAS EN LOS COLEGIOS DE LA COMPAÑÍA DE ESPAÑA, 1620-1767

Agustín Udías, S. J.*

Introducción

El estudio de la contribución de los jesuitas a la ciencia moderna es un tema que sigue recibiendo un notable interés.[1] En el caso concreto del desarrollo de la ciencia en España este interés ha llevado también al estudio del papel que en ella tuvieron los jesuitas.[2] La ciencia moderna se desarrolla a partir del siglo XVI de mano de las matemáticas que incluían entonces, además de las matemáticas propiamente dichas, las aplicaciones de las matemáticas a los fenómenos naturales recogidas en las disciplinas de astronomía, óptica, mecánica, hidráulica, arquitectura y música. Por lo tanto, para comprender la contribución de los

---

* Agustín Udías S. J., es Catedrático Emérito de Geofísica en la Universidad Complutense de Madrid y autor de *Fundamentos de Geofísica* (con J. Mezcua) (Madrid: Alianza, 1997); *Principles of Seismology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); *Searching the Heavens and the Earth. The History of Jesuit Observatories* (Dordrecht: Kluwer, 2003) e *Historia de la Física. De Arquímedes a Einstein* (Madrid: Síntesis, 2004).

[1] Entre los últimos libros dedicados a este tema se encuentran: Luce Girard, ed., *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif el production du savoir* (París: Presse Universitaires de France, 1995); Antonella Romano, *La contra-réforme mathématique. Constitution du savoir* (París: École Française de Rome, 1999); Mordechai Feingold, ed., *The New Science and Jesuit Science: Seventeenth Century Perspectives* (Dordrecht: Kluwer, 2003); Mordechai Feingold, ed., *Jesuit Science and the Republic of Letters* (Londres: The MIT Press, 2003); Marcus Hellyer, *Catholic Physics. Jesuit Natural Philosophy in Early Modern Germany* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005).

[2] Entre los trabajos publicados sobre este tema podemos citar los de Víctor Navarro-Brotóns, "Los jesuitas y la renovación científica en la España del siglo XVII," *Studia Historica. Historia Moderna* 14 (1996) 15-44, y "Tradition and Scientific Change in Early Modern Spain: The Role of the Jesuits" en M. Feindgold, ed., *Jesuit Science and the Republic of Letters* (Londres: The MIT Press, 2003) pp. 331-87.

jesuitas a la ciencia moderna es importante estudiar la docencia de las matemáticas en los colegios de la Compañía entre los siglos XVI y XVIII. Los profesores de los colegios de la Asistencia de Alemania que incluía además Austria, Bohemia y Bélgica y de las Asistencias de Francia e Italia han sido estudiados por Karl Adolf Franz Fischer, que presenta las listas de los profesores de matemáticas de cada colegio y algunas particularidades de esta docencia.[3] Los profesores de matemáticas de la Asistencia de España no han sido estudiados en su totalidad, exceptuando los del Colegio Imperial de Madrid.[4] En este trabajo se trata de recoger los profesores de matemáticas de todos los colegios de España de los siglos XVI al XVIII.

Los colegios de la Compañía en España

La Compañía de Jesús en España estaba dividida desde 1563 en cuatro Provincias: Aragón, Bética, Castilla y Toledo. Los primeros colegios se fundan a partir de 1544 cuando se crea el de Valencia. En 1547 cuando se crea la Provincia de España había ya cuatro colegios en Valencia, Gandía, Barcelona, Alcalá de Henares y Valladolid. Rápidamente el número de colegios se extiende de modo que hacia 1600 había ya algo más de cien.[5] José Martínez-Escalera da una lista de 113 colegios (Aragón, 24; Bética, 29; Castilla, 32; Toledo, 28) con las fechas de su fundación y algunas de sus particularidades.[6] En el Apéndice 1, presentamos una lista de los colegios sacada de los Catálogos Trianuales correspondientes a 1757 y 1758, que puede considerarse representativa de la situación en el siglo XVIII. Esta lista, en la que figura también el año de su fundación, con un número mayor de colegios (126) es un poco distinta de la de Martínez-Escalera, ya que incluye los noviciados y los colegios ingleses, irlandeses y escoceses. En la lista se da, además del número total de profesores, el de los profesores de filosofía y en su caso de los de matemáticas. La inclusión del número de profesores de filosofía se debe a que entre ellos podrían

[3] Karl Adolf Franz Fischer, "Jesuiten-Mathematiker in der Deutschen Assistenz bis 1773" *AHSI* 47 (1978) 159-224 y "Jesuiten-Mathematiker in der Französischen und Italienischen Assistenz bis 1762 bzw. 1773," *AHSI* 52 (1983) 52- 92.

[4] La lista más completa de los profesores de matemáticas del Colegio Imperial de Madrid se puede encontrar en: Agustín Udías. "Los libros y manuscritos de los profesores de matemáticas del Colegio Imperial de Madrid, 1627-1767," *AHSI* 74 (2005) 369-448.

[5] La información sobre los colegios de la Compañía en España se encuentra en Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 vols. (Madrid: Sucesores de Ribadeneira (I-III), Razón y Fe (IV-VII), 1902-1920) I, 259-72, 298-320, 438-64; II, 39-58, 231, 553-90; III, 24-47, 201-56; IV, 1-42, 773-76; V, 139-53; VI, 6-12; VII, 22-26, 32-48.

[6] José Martinez-Escalera, S.J., "Los colegios de jesuitas," en Buenaventura Delgado Criado, ed., *Historia de la educación en España y América. La educación en la España moderna (Siglos XVI-XVIII)* (Madrid: Ediciones SM, 1993) 417-49.

encontrarse algunos de los pudieron enseñar también matemáticas. En los catálogos las materias que aparecen asignadas a los profesores son gramática, filosofía y teología. En los colegios pequeños el mismo profesor aparece enseñando las tres disciplinas y era muy común que uno mismo aparezca como enseñando filosofía y teología. Con más de 15 profesores había 18 colegios y la mayoría eran relativamente pequeños con menos de diez profesores. Los colegios con mayor número de profesores eran los de Madrid (Imperial) (36), Granada (31), Salamanca (28), Zaragoza (28), Santiago de Compostela (22), Barcelona (17), Valladolid (19), Córdoba (19), Sevilla (18) y Calatayud (18). Los colegios donde había estudiantes jesuitas aparecen en la lista con las palabras: Noviciado, Humanidades, Filosofía, Teología y Tercera Probación, según el estadio de su formación en que se encontraban. El Noviciado y la Tercera Probación no eran propiamente sitios de formación académica, pero los hemos incluidos ya que en ellos figuran profesores. Dedicados a la formación de los jesuitas había un total de 23 colegios; divididos por provincias: Aragón 6, Bética 6, Castilla 7, Toledo 4. Estos colegios recibían una mayor atención en cuanto al profesorado y forman el núcleo central de los colegios en cada provincia. La docencia abarcaba tres ciclos: gramática (humanidades), filosofía y teología y cada ciclo constaba normalmente de tres años, aunque en muchos casos la filosofía se reducía a dos y la teología para los estudiantes jesuitas solía durar cuatro.

Como la enseñanza de las matemáticas pertenecía al ciclo de filosofía se ha puesto en cada colegio el número de profesores de filosofía. Aunque en la mayoría de los colegios la fuerza mayor estaba en la enseñanza de gramática y humanidades, se puede ver que en casi todos, aún los más pequeños, se enseñaba algo de filosofía. En muchos casos el número de profesores de filosofía formaba la mitad del total del profesorado. Los tres años de filosofía se dividían básicamente en lógica, física y metafísica, aunque los programas variaban mucho de un colegio a otro. Los contenidos de la física o filosofía natural eran los libros de Aristóteles, de Física, sobre Generación y Corrupción, sobre el Cielo y los Meteoros. Así como en los catálogos trianuales no se especifica que parte de la filosofía explicaba cada profesor, en los catálogos "*Breves*" de la Provincia de Castilla impresos a partir de 1753 figuran los profesores que explicaban la parte de física. De los 32 colegios solo se explicaba física en siete de ellos, que en 1759 eran los de Bilbao, Compostela, Medina, Palencia, Salamanca, Segovia y Valladolid. En la provincia Bética de los 30 colegios en el mismo año solo se explicaba física en cuatro, Córdoba, Cádiz, Granada y Sevilla y a partir de 1762 solo en dos, Granada y Sevilla. Esto indica que a pesar de figurar profesores de filosofía en la mayoría de los colegios, éstos se reducían a explicar temas muy elementales y la parte principal de la docencia era la gramática latina y las humanidades. Esto puede explicar que en estos colegios no hubiera profesores de matemáticas. No nos consta que en las clases

de física se introdujeran temas modernos de física experimental. Estos temas modernos si están presentes en una asignatura propia de "Física experimental" solo impartida en el Seminario de Nobles de Madrid, a partir de 1757, como veremos más adelante. Es posible que en ese siglo estos temas se fueran introduciendo también en las clases de física (filosofía natural) de otros colegios, como se ha mostrado para los colegios de Alemania,[7] pero no hay evidencia de ello.

La enseñanza de las matemáticas

La enseñanza de las ciencias matemáticas, en el sentido amplio en que se entendían en los siglos XVI al XVIII, como hemos indicado más arriba, tiene una larga tradición en los colegios de la Compañía.[8] Ya en los dos primeros colegios de Mesina y Roma se enseñaban estas materias. La primera mención oficial a la enseñanza de las matemáticas se encuentra en las *Constituciones*, parte IV, donde al hablar de las facultades que se han de enseñar en las universidades de la Compañía se dice "Tratarse ha la Lógica, Física y Metafísica y la moral, y también las Matemáticas con la moderación que conviene para el fin que se pretende."[9] Esta parte parece haber sido escrita hacia 1556. Uno de los primeros documentos sobre las enseñanzas en los colegios es el de Jerónimo Nadal,[10] *De studii generalis dispositione et ordine* (1552).[11] En él se establece cuatro años de filosofía y en los últimos tres la enseñanza de matemáticas y astronomía. En el primero, geometría, aritmética y principios de astronomía (esfera), en el segundo música especulativa, perspectiva (óptica) y geometría práctica y en el tercero astronomía con la teoría de los planetas. Nadal propone para estas clases algunos libros de texto además de los clásicos de Euclides y Tolomeo las obras de Jordano (geometría), Regiomontano (astronomía), Orontio (cosmografía), Vitelio (óptica) y Fabus Stapulensis (música). Nadal ya había propuesto en 1548 clases de matemáticas y astronomía para el colegio de Mesina (*Constitutiones Collegii Messanensis*),[12] especificando la docencia de geometría, aritmética, esfera (astronomía), el astrolabio y teoría de los planetas. En una primera redacción de

---

[7] La introducción de los temas de física experimental en los colegios de Alemania, de forma que a mediados del siglo XVIII habían sustituido totalmente las tesis clásicas aristotélicas, está presentado en Hellyer, *Catholic Physics*.

[8] Romano, *La contre-réforme mathématique*, pp. 43-83.

[9] San Ignacio de Loyola, *Obras, Edición Manual* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991) Parte IV, Capítulo 12, C [451].

[10] *9.viii.1507 Palma de Mallorca (Baleares); SJ 29.xi.1545 Roma; †3.iv.1580 Roma (*DHCJ*, III, 2793-795).

[11] MHSI, *Mon. paed.*, I, 148-50.

[12] MHSI, *Mon. paed.*, I, 25-26.

lo que sería más tarde la *Ratio Studiorum* por el P. Diego de Ledesma[13] se dice "La matemáticas no se deben descuidar...Al menos un profesor explicará las matemáticas en cuanto convienen al fin que nos hemos propuesto. Por lo menos tengan conocimiento de la esfera (astronomía)."[14]

En 1553, apenas dos años después de su inauguración, empezó la enseñanza de matemáticas en el Collegio Romano. La importancia de este colegio fundado por el mismo San Ignacio en Roma es muy grande pues sirvió de modelo para los demás colegios de la Compañía. El primer profesor de matemáticas fue Baltasar Torres,[15] quien en 1558, propuso ya un programa de materias para los años segundo y tercero de artes (filosofía), que incluía en el primer año aritmética, geometría, esfera (astronomía) y geografía y en el segundo teoría de los planetas, el astrolabio, perspectiva (óptica) y teoría del almanaque.[16] La figura clave en la enseñanza de las matemáticas fue Cristopher Clavius,[17] sucesor de Torres como profesor de matemáticas del Collegio Romano desde 1554 hasta su muerte en 1612. Durante su larga carrera docente influyó enormemente en la enseñanza de matemáticas de los jesuitas de forma que muchos de sus profesores se consideraban sus discípulos. Entre los muchos textos de matemáticas que escribió y que sirvieron de libros de texto en la mayoría de los colegios destaca su comentario a los libros de geometría de Euclides, *Euclidis elementorum libri XV* (1574) un texto de álgebra (1608) y uno de astronomía, *In sphaeram Ioannis de Sacrobosco commentarius*, publicado por primera vez en 1570 y que tuvo 6 ediciones en vida de su autor. En cada una de estas ediciones Clavius fue introduciendo los adelantos que se fueron sucediendo en astronomía en estos años, comentando en la última que era necesaria una revisión de todo el sistema planetario. A partir de 1580, Clavius comenzó una intensa labor a favor de la enseñanza de las matemáticas con una serie de escritos, entre ellos, *Ordo servandus in addiscendis disciplinis mathematicis* y *De re matemática instructio.*[18]

Clavius contribuyó a la composición de la *Ratio Studiorum*, que empezó a componerse en 1580, apareció un primer texto en 1586, otra versión más

---

[13] *1524 Cuellar (Segovia); SJ 30.ix.1556 Lovaina; †18.ix.1575 Roma (*DHCJ*, II, 2318-319).

[14] Romano, *La contre-réforme mathématique*, p. 61.

[15] *1518 Medina del Campo (Valladolid); SJ iv.1553 Palermo; †9.v.1561 Nápoles (*DHCJ*, IV, 3818).

[16] Romano, *La contre-réforme mathématique*, p. 73.

[17] *1537 Bamberg; SJ 6.ii.1555 Roma; †6.ii.1612 Roma (*DHSJ*, I, 825-26).

[18] "14. P. Christophorus Clavius S.I. varia de rebus mathematicis discendis et tradendis, Ad annos 1581 et 1594," MHSI, *Mon. paed.*, VII, 109-22.

completa en 1591 y la definitiva en 1599.[19] El texto de 1586 tiene un capítulo titulado *De Mathematicis* que empieza citando el texto de las constituciones que hemos mencionado. En este capítulo se encomia la conveniencia del estudio de las matemáticas, ya que sin él toda nuestra academia carecerá de gran ornamento; en concreto se cita a la lógica, la física y aun la teología. Se menciona la utilidad práctica de la matemática para la sociedad y la Iglesia. Se reconoce la penuria de buenos profesores y la necesidad de formarlos. Para ello se propone un programa especial de tres años para un grupo reducido de jesuitas que hayan terminado la filosofía y tengan el debido talento. De esta academia privada, para cuya dirección se propone a Clavius, saldrán eximios matemáticos que se diseminarán estos estudios por todas las provincias.[20] En el texto de 1591 la referencia a las matemáticas se encuentra bajo los epígrafes de *Regulae Provincialis: De mathematicis* y *Regulae professoris mathematicae*, en ellos se establece que se explique a todos los alumnos de física los Elementos de Euclides y algo de geografía o de la esfera (astronomía). Se vuelve a proponer el establecimiento de una academia de matemáticas (*academia rerum mathematicarum*) durante seis meses para algunos de los que hubieren acabado la filosofía y hubieren mostrado un mayor interés por estas materias. En ambos se refiere a unos programas de Clavius.[21] En la versión definitiva de 1599 la mención a las matemáticas es más breve; en las *Regulae Provincialis* se manda que se expliquen en el segundo curso de filosofía y además que los que sean idóneos y propensos a estos estudios reciban después del curso lecciones privadas. En las *Regulae Professoris Mathematicae* se vuelve a indicar que se explique los Elementos de Euclides y algo de geografía y de la esfera (astronomía). No se menciona la academia de matemáticas ni a Clavius.[22] Clavius tuvo que contentarse con esta solución de compromiso en la redacción final del texto.

En la práctica Clavius entre 1580 y 1612 formó una escuela de matemáticas en el Collegio Romano que sirvió de modelo para todos los colegios de la Compañía.[23] En Europa en la mayoría de los llamados colegios mayores se crearon muy pronto a imitación del Collegio Romano cátedras o puestos de profesores de matemáticas. En Francia se fundaron cátedras de matemáticas en 30 colegios, en Europa central (Alemania, Austria, Bélgica, Holanda y República

---

[19] MHSI, *Mon. paed.*, V, texto de 1586: 41-156; texto de 1591: 231-349; texto de 1599: 357-454.

[20] MHSI, *Mon. paed.*, V, 109-10.

[21] MHSI, *Mon. paed.*, V, 236, 384-85.

[22] MHSI, *Mon. paed.*,V, 362, 402.

[23] Romano, *La contre-réforme mathématique*, "Clavius et le mathématiques au Collegio Romano," pp. 133-86; James M. Lattis, *Between Copernicus and Galileo. Christoph Clavius and the Collapse of Ptolomaic Cosmology* (Chicago: University pf Chicago Press, 1994) pp. 30-38.

Checa) en 42 y en Italia en 18.[24] Los programas concretos varían de unos colegios a otros y solía enseñarse en el segundo y tercer año de filosofía. Clavius propuso tres programas: el primero muy amplio dividido en 22 partes incluía un tratamiento muy extenso de aritmética, geometría (15 libros de Eulides, las obras de Arquímedes, Apolonio, Teodosio y Sereno), álgebra, trigonometría, astronomía, (Almagesto y teoría de los planetas); geografía; mecánica y música especulativa. El tercero el más breve constaba de aritmética práctica, geometría (libros 1-6 y 11 y 12 de Euclides y el de Teodosio), álgebra elemental, astronomía y geografía.[25] Este curso más breve parece ser el seguido más corrientemente en los colegios. Otros temas que aparecen son: uso del astrolabio, perspectiva (óptica) y relojes de sol.

La recepción entre los jesuitas de la Asistencia de España de la enseñanza de las matemáticas en el texto de la *Ratio Studiorum* de 1591 fue más bien negativa. En las observaciones mandadas a Roma respecto a este texto se dice: "La lección de matemáticas, con la exacción que en estas reglas se pone, ni acá es necesaria, ni aún posible por ser nuestros estudios de artes (filosofía) tan particulares y haber en estas provincias tan poco ejercicio de eso y tan pocas personas aventajadas en ello. Y así parece que bastaría encargar al provincial que procurase tener modo cómo en la provincia haya siempre dos o tres personas doctas en esto y que éstos instruyan a otros que se entienda tener inclinación a ello."[26] Ya con anterioridad respecto a la versión de 1586, la Provincia de Toledo había objetado contra la necesidad de tener dos profesores de matemáticas considerando que con uno era suficiente ya que otras muchas cosas eran más necesarias y de mayor uso en la Compañía y tampoco se veía necesaria la creación de una academia de matemáticas. La Provincia de Aragón argumentaba que no conviene el tercer año de matemáticas ya que interfiere con el estudio más importante de la teología. El famoso y conflictivo teólogo e historiador Juan de Mariana[27] añadía que ni siquiera en París, ni en Alcalá, ni en Salamanca había dos profesores de matemáticas y no era conveniente imponer este nuevo peso a las provincias.[28] En 1595 García Girón de Alarcón,[29] que como Visitador estaba realizando la visita de las provincias de Castilla y Toledo convocó a seis padres de la provincia de Castilla para que diesen su opinión

---

[24] Fischer, "Jesuiten-Mathematiker, 1978," 167; "Jesuiten-Mathematiker, 1983," 55, 79.

[25] MHSI, *Mon. paed.*, VII, 110-15.

[26] MHSI, *Mon. paed.*, VII, 147 (se ha modernizado la ortografía).

[27] *1536 Talavera de la Reina (Toledo); SJ 1.i.1554 Alcalá de Henares (Madrid); † 1624 Toledo (*DHSJ*, III, 2506-507).

[28] MHSI, *Mon. paed.*, VI, 294-95.

[29] *1535, Cuenca; SJ 1555 Simancas (Valladolid); †1597 (Astrain, *Historia*, III, 78-85, 611-19.

sobre el texto de la *Ratio Studiorum*. Respecto a la enseñanza de las matemáticas concluyeron que "como en España estas sean de ningún o poco uso, parece que su utilidad para los nuestros será muy exigua. Por lo tanto, parece que será suficiente que los maestros de artes (profesores de filosofía) cuando lleguen a tratar de la interpretación de los libros *De Coelo* (astronomía), contemplen también algo de la esfera, con algunos principios matemáticos, como se suele hacer generalmente."[30] La respuesta de Roma a estas objeciones fue el reiterar la obligación de la enseñanza de las matemáticas en aquellos colegios donde se impartían los cursos de filosofía.[31]

Estos textos nos descubren el poco interés social por las matemáticas, con la excepción de los temas relacionados con la navegación, en la España de finales del siglo XVI. En los colegios de la Compañía se debe añadir la dificultad de encontrar los profesores adecuados para esta disciplina, la poca utilidad que se pensaba tenía la enseñanza de estas materias y la interferencia que podían tener con los estudios de filosofía, considerados básicos para la teología, que eran más importantes y de mayor utilidad sobre todo en la formación de los mismos jesuitas. A una conclusión semejante llega Ugo Baldini al estudiar los estudios de matemáticas en los colegios de las Provincia de España hasta 1640.[32] El poco interés por las matemáticas en España está también explícitamente expresado en los prólogos de algunos textos matemáticos de autores jesuitas del siglo XVIII.[33] Todo esto hace que en la práctica no se siguiera la normativa de enseñar matemáticas en los colegios donde había enseñanza de filosofía, o que solo se enseñasen algunos elementos de ellas por los mismos profesores de filosofía, y no hubiera en los colegios profesores específicos de matemáticas, salvo pocas excepciones, como veremos más adelante. Sin embargo, se debe mencionar que en 1582 hubo una temprana iniciativa a favor de las matemáticas con la creación en Madrid de la Academia Real Matemática por Felipe II, a instancias del célebre arquitecto y matemático Juan de Herrera (1530-1597), cuya obra más importante es el Monasterio de El Escorial. En ella ejerció la docencia entre otros el portugués Juan Bautista Labaña (1555-1624). La Academia tuvo

---

[30] MHSI, *Mon. paed.*, VII, 165: "Mathematicae autem cum apud Hispaniam aut nihil aut parum in usu sint , exigue videntur nostris utilitati esse futurae. Unde satis videtur fore, ut artium magistri, cum ad libros de Coelo interpretandos acceserint, aliquid simul as sphaeram spectans, cum aliquibus mathematicis principiis, attingant, quaemadmodum ut plurimum fieri solet."

[31] MHSI, *Mon. paed.*, VII, 154: "Ad 14.m respondetur – In quibus collegiis legitur cursus philosophiae, sit etiam mathematicarum lectio."

[32] Ugo Baldini, "As assistências ibéricas da Compahia de Jesus e a actividade científica nas missões asiáticas (1578-1640). Alguns aspectos culturais e institucionais," *Revista Portuguesa de Filosofía* 54 (1998) 195-245.

[33] Udías, "Libros y manuscritos," 423.

una corta vida cesando en 1625, coincidiendo con la creación de las cátedras de matemáticas en el Colegio Imperial.[34]

Los profesores de matemáticas

La búsqueda de los profesores de matemáticas se ha hecho mirando los Catálogos de las cuatro provincias, Aragón, Bética, Castilla y Toledo, entre 1595 y 1767.[35] Se han utilizado preferentemente los *Catálogos Trianuales*, por lo que hay siempre una imprecisión de al menos dos años en las fechas de la duración de la docencia de cada profesor. En estos catálogos se ha buscado los profesores que aparecen explícitamente consignados a la enseñanza de matemáticas. La lista de los profesores que se han encontrados identificados con docencia de matemáticas aparece en el Apéndice 2. La primera lista corresponde al Colegio Imperial de Madrid, en el que existían, desde su establecimiento con este nombre, bajo el patronato de la emperatriz María de Austria, en 1609 y como Reales Estudios por decreto de Felipe IV en 1625. El colegio de Madrid existía en realidad desde 1561. Para los detalles de estos profesores y la docencia de las matemáticas en el Colegio Imperial nos referimos a nuestro trabajo anterior.[36] Baste reseñar aquí lo siguiente: primero, desde 1625 existían dos cátedras de matemáticas, que no siempre estuvieron ocupadas las dos; segundo, desde el primer profesor en 1627 se trajeron profesores de fuera de España, al no encontrarse profesores adecuadamente formados en ella. El primer profesor español, Francisco Isasi,[37] aparece en 1636 y ejerció su docencia junto con profesores extranjeros. De los 23 profesores, casi la mitad, 10, vinieron de fuera de España, en concreto de Francia, Bélgica, Escocia, Suiza, Bohemia, Italia y

---

[34] Juan de Herrera, *Institución de la Academia Real Matemática. Edición y estudios preliminares de José Simón Díaz y Luis Cervera Vera* (Madrid: Instituto de Estudios Madrileños, 1995).

[35] Los Catalogos se conservan en el ARSI. Hay dos tipos: *Catalogus Trianualis* y *Catalogus Brevis.* Los primeros son los más completos, están divididos en tres partes: *Catalogus Primus*, (en Castilla, *Catalogus Publicus*) contiene primero una lista de las personas y luego para cada casa o colegio da las personas, con nombre, patria, edad o fecha de nacimiento, salud, tiempo en Compañía, fecha de ingreso, estudios, ministerios y fecha de profesión. *Catalogus Secundus* (en Castilla, *Catalogus Secretus*) da para cada persona identificada por el número que aparece en la parte anterior, noticias de sus cualidades y su situación corporal y espiritual. *Catalogus Tertius sive Rerum*, recoge el estado material y económico de las casas y colegios. El *Catalogus Brevis*, o también *Catalagus Personarum et officiorum*, da solo la lista de las personas en cada casa o colegio y la actividad que desempeñan. Los *Trianuales* son manuscritos y abarcan periodos de tres años, los *Breves* son anuales y a partir de 1753 aparecen impresos. No todos se conservan.

[36] Udías, "Libros y manuscritos," 372-79, 421-26.

[37] *1603 Eibar, Vizcaya; SJ 1620; †20.v.1650 Madrid (Udías, "Libros y manuscritos," 375).

Austria. De los profesores españoles destacan las figuras de José Zaragoza[38] y Tomás Cerdá.[39] La dependencia de profesores extranjeros, que continúa hasta la expulsión de los jesuitas en 1767, refuerza la idea, ya mencionada, del poco interés social por las matemáticas en España, con excepción de los temas relacionados con la navegación, y la dificultad de encontrar en ella profesores con la debida formación. Al mismo tiempo muestra el interés de los jesuitas por asegurar la docencia de matemáticas al mejor nivel posible, al menos en el colegio de mayor prestigio en la Corte. Por lo tanto, no se puede culpar a los jesuitas, como a veces se ha hecho, de ser los causantes del abandono en esta época de las matemáticas en España.[40]

El Seminario de Nobles de Madrid se fundó en 1725 por iniciativa de Felipe V, tomando como modelo las instituciones de este nombre fundadas en Austria dedicadas a la enseñanza de alumnos procedentes de la nobleza. Estas instituciones, de las que en España había otras tres en Barcelona, Calatayud y Valencia, tenían características distintas a las de los demás colegios. Los alumnos, procedentes de familias nobles, eran todos internos con un régimen muy estricto y sin apenas vacaciones. La rigidez de la disciplina hacía que muy pocos completaran los tres años de formación. La enseñanza incluía lengua castellana, francesa e inglesa, historia, retórica, poética, lógica, metafísica y ética. Las materias científicas consistían en matemáticas, que incluía astronomía, óptica y mecánica, física experimental, geografía y arte militar. Además recibían clases de danza, equitación y esgrima.

El primer profesor de matemáticas del Seminario de Nobles de Madrid en 1734 fue Gaspar Álvarez.[41] Al final de su docencia en el Seminario en 1746 pasó a ser profesor de matemáticas en el Colegio Imperial hasta su muerte. Durante su docencia en el Seminario publicó *Elementos geométricos de Euclides* (Madrid: San Bernardo, 1739) una presentación sencilla de los libros 1-6 y 11 y 12 de Euclides. En su introducción trata de la utilidad de las matemáticas y el poco aprecio por esta ciencia en España: "veo en nuestro país a su estudio aficionados bien pocos" añadiendo que aun las personas ilustradas "tienen a las matemáticas un cierto género de horror." Su sucesor en 1746 fue Esteban

---

[38] *5.v.1627 Alcalá de Chisvert (Castellón); SJ 1.ii.1651 Huesca; †14.iv.1679 Madrid (*DHCJ*, IV, 4071-072).

[39] Ver nota 53.

[40] Este tema ha sido tratado por Alberto Dou "Matemáticos españoles jesuitas de los siglos 16 y 17," *AHSI* 66 (1997) 301-21, Navarro Brotóns, "Los jesuitas," 18 y Baldini, "As asistencias ibéricas," 218.

[41] *16.vii.1704 Madrid; SJ 14.viii.1719 Toledo; †12.iv.1759 (Udías "Libros y manuscritos," 378).

Terreros y Pando[42] que pasó también después al Colegio Imperial. Terreros es más conocido por su labor lingüística con el diccionario cuadrilingüe (español, latín, italiano y francés) que se publicó en Madrid después de su expulsión.[43] A Terreros le sucedió en 1757 el italiano Esteban Bramieri[44] quien también enseñaba filosofía y teología. El último profesor en incorporarse en 1761 fue el eslovaco Gaspar Sagner.[45] Bramieri y Sagner estuvieron de profesores hasta la expulsión. Vemos que también en el caso del Seminario se cumple la necesidad de traer profesores de fuera. Por primera vez en el Catálogo, en 1764 figura como estudiante de matemáticas Manuel Calahorra.

Una novedad en el Seminario de Nobles de Madrid es la docencia de física experimental. No sabemos bien que materias incluía, pero se puede suponer que serían los tópicos de la física experimental del siglo XVIII, consistentes en la rarefacción y compresión de gases, los experimentos con bombas de vacío y con electricidad estática.[46] Los dos profesores son el gaditano de familia italiana Antonio Zacagnini[47] que inició su docencia en 1757 y el canario Luis Sant Maurin[48] que lo hizo en 1764. Zacagnini había sido enviado a Francia para estudiar física por el rey Fernando VI. Publicó *Lecciones de física experimental* (1757), una traducción del francés de una obra de Noël Antoine Nollet[49] y fue preceptor del príncipe e infantes de España.

Una fuente para conocer los contenidos de la enseñanza de matemáticas en el Seminario de Nobles son los programas de las presentaciones y debates públicos sobre temas mantenidos y defendidos por los alumnos más aventajados, que se publicaban con el título genérico de *Conclusiones Mathemáticas*. El hecho que los alumnos eran miembros de la nobleza explica la publicación de los programas, se supone a su cargo, y en algunos casos la presencia de los

---

[42] *12.vii.1707 Trucíos (Vizcaya); SJ 10.vi.1727 Villarejo de Fuentes (Cuenca); †3.i.1782, Forli (*DHCJ*, III, 3781; *Sommervogel*, VII, 1934-935).

[43] *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana*, 4 v. (Madrid, 1786-1793).

[44] *3.i.1720 Piacenza; SJ 2.v.1736; †? (ARSI, Tolet. 36, f. 215ʳ).

[45] *9.v.1721, Bratislava; SJ 10.x.1737; †17.i.1781 (*Sommervogel*, VII, 373-74).

[46] John L. Heilbron, *Electricity in the 17th and 18th Centuries. A Study in Early Modern Physics* (Nueva York: Dover, 1999) pp. 93-106.

[47] *4.iv.1723 Cádiz; SJ 13.viii.1740; †1803 (*Sommervogel*, VIII, 1380-381).

[48] *22.i.1729 Las Palmas (Gran Canaria); SJ 31.x.1724; †? (ARSI, Tolet. 36, f. 215ᵛ)

[49] *Lecciones de física experimental escritas en idioma francés por el abate Nollet... Tradución al español por el P. Antonio Zacagnini, maestro de física experimental en el* Real *Seminario de Nobles de Madrid, dedicada al rey nuestro señor Fernando VI* (Madrid: Imprenta Ibarra, 1757).

reyes o algún miembro de la familia real a ellas. Las presentaciones estaban presididas por el profesor correspondiente. Se han localizado ocho de estos programas correspondientes a los años 1733, Álvarez; 1734, Álvarez; 1740 Álvarez; 1744, Terreros; 1748, Terreros; 1751, Terreros; 1754, sin nombre de presidente; 1757, Bramieri.[50] Los programas son a veces breves con solo los enunciados de las tesis defendidas, pero en algunos casos tienen resúmenes de los contenidos y llegan a tener más de 100 páginas. Los temas tocados abarcan geometría incluyendo las secciones cónicas, trigonometría plana, álgebra, mecánica, estática, hidráulica, astronomía, geografía, náutica, arquitectura militar y artillería. En los temas de álgebra se incluyen ya en algunos casos elementos de cálculo diferencia e integral. En algunos de los de astronomía se rechaza el sistema geocéntrico y se aceptan el geo-heliocéntrico de Tycho Brahe y Riccioli y el heliocéntrico de Copérnico solo como hipótesis, salvaguardando todavía la prohibición eclesiástica. En los de mecánica se explica la teoría de Isaac Newton.

En Barcelona el colegio principal era el Colegio de Belén fundado en 1533 que comenzó las clases de filosofía en 1566 y las de teología en 1569. En 1758 tenía 36 profesores de los que 17 eran de filosofía. Sin embargo, no aparece ninguno con docencia explícita de matemáticas. El Colegio o Seminario de Cordelles había sido fundado en 1572 por el canónigo Jaime de Cordelles y paso a manos de la Compañía en 1635 y empezó a funcionar en 1662 con docencia de humanidades, filosofía, historia, geografía y lengua francesa; en el siglo XVIII recibía el nombre de Real Colegio de Nobles.[51] Aunque los dos colegios estaban solo pared por medio funcionaban independientemente. En 1757, con la aprobación del rey Fernando VI y del Ayuntamiento de Barcelona, se creó en

---

[50] 1. *Conclusiones Mathemáticas dedicadas al Serenísimo Infante D. Felipe, defendidas por.....Presididas por el* R.P. *Gaspar Álvarez ... el día 3 Octubre de 1734.* 2. *Conclusiones Mathemáticas, dedicads al Serenísimo D. Luis de Borbón Infante de España....presidida por el* R.P. *Esteban de Terreros,... el día 3 Noviembre 1744.* 3. *Conclusiones Matemáticas dedicadas al muy alto y poderoso Señor D. Fernando Sexto Rey de las Españas....presididas por el* R.P. *Esteban de Terreos y Pando....día 5 de Marzo 1748.* 4. *Conclusiones Matemáticas prácticas y especulativas defendidas en el Real Seminaio de Nobles en presencia de sus Majestades Católicas los Reyes nuestros señores... bajo instrucción y magisterio del* R.P. *Estevan de Terreros y Pando... Día 13 de Abril de 1751.* 5. *Conclusiones Mathemáticas defendidas en el Real Seminario de Nobles ... por los caballeros....Exponiendo cada uno de los caballeros académicos al examen público ....Día 3 de Abril 1754.* 6. *Conclusiones Mathematicas defendidas en el Real Seminario de Nobles en presencia de sus Majestades Católicas los Reyes nuestros señores...presididas por el* R.P. *Estevan Bramieri....día Abril 1757* (Madrid, Biblioteca Histórica Universidad Complutense, Madrid, FLL 119651, FOA 676).

[51] José Martinez-Escalera, S.J., "Los seminarios de nobles" en Buenaventura Delgado Criado, ed., *Historia de la educación en España y América. La educación en la España moderna (Siglos XVI-XVIII)* (Madrid: Ediciones SM, 1993) pp. 854-61.

el Seminario de Cordelles una cátedra de matemáticas.[52] La dotación de la cátedra cubría los gastos del profesor titular (maestro) y un ayudante que instruya a los principiantes y supla al titular en caso de enfermedad. Un particularidad de esta cátedra es que las clases debían estar abiertas al público en general y no solo a los alumnos del Seminario. Para la docencia se contaba con una persona ya preparada Tomás Cerdá.[53] Cerdá se había formado en el Observatorio de Sainte-Croix de Marsella durante tres años (1753-1756) con el matemático y astrónomo jesuita Esprit Pezenas,[54] director del observatorio desde 1728. Pezenas había instalado nuevos instrumentos en el observatorio y tradujo varias obras de científicos ingleses al francés. Junto a Pezenas, Cerdá entró en contacto con la obra de Newton y de sus seguidores ingleses, sobre la que se basarían algunos de sus libros y manuscritos, con los que introdujo la mecánica, astronomía y cálculo newtonianos en España. Cerdá ocupó la cátedra entre 1756 y 1764 año en que se trasladó a Madrid a la cátedra de matemáticas del Colegio Imperial. Cerdá tuvo el proyecto de publicar una serie de libros de matemáticas, de los que solo llegó a publicar tres durante su estancia en el Seminario de Barcelona. La expulsión de los jesuitas en 1767 cortó este proyecto. Los libros y manuscritos de Cerdá están tratados en nuestro trabajo anterior.[55] En el envío de jesuitas a estudiar matemáticas intervino el deseo de la renovación de estos estudios en España por Zenón de Somadevilla, Marqués de la Ensenada (1702-1781), que impulsó la reconstrucción de la armada y los estudios sobre navegación.

Durante su docencia en el Seminario, Cerdá tuvo como ayudantes a José Pons[56] de 1758-1759, Ignacio Campcerver[57] desde 1761, que continuó después como profesor de matemáticas hasta 1767, con un año de interrupción en Calatayud, y Vicente Alcoverro[58] de 1763 a 1765. Después de la expulsión, en el exilio de Italia, Pons publicó, *Discorso sull'utilita del metodo scolastico* (1809), una obra en la que se compara el método escolástico de argumentación con el

---

[52] Manuel García Doncel, *Los orígenes de nuestra Real Academia y los jesuitas* (Barcelona: Memorias de la Real Academia de Ciencias y Artes de Barcelona No. 947, 1998).

[53] ˙22.xii.1715 Tarragona; SJ 3.iv.1732 Tarragona; †18.iii.1791 Forli (*DHCJ*, I, 734-35; *Sommervogel*, II, 992); Llius Gasiot i Matas, "El P. Tomás Cerdà i la introducció del pensament newtonià a Barcelona," *Actes III Trobades d'Història de la Ciencia i de la Tècnica* (Barcelona: SHCT, 1995) pp. 247-5; García Doncel, *Los orígenes*, pp. 9-12, 17-22; Udías, "Los Libros," 379.

[54] 28.xi.1692 Avignon; SJ 20.ix.1709 Avignon; 4.ii.1776 Avignon (*DHCJ*, III, 3120).

[55] Udías, "Los libros," 399-401, 412-14.

[56] *xii.1730; SJ 1746; 6.v.1816, Spoleto (*Somervogel*, VI, 1002).

[57] *15.v.1722, Palma de Mallorca; SJ 1.x.1738; †1798 Ferrara (*Sommervogel*, II, 605).

[58] *xi.1733 Calatayud; SJ ix.1748; †1801 Monreal del Campo (*Sommervogel*, I,148).

geométrico[59] y Campcerver una obra titulada *Biblioteca mathemática* (1789)[60] y ambos dejaron algunos manuscritos sobre aritmética, álgebra, análisis y astronomía. El último profesor en incorporarse en 1765 fue Roque Antonio Gila,[61] procedente del Seminario de Nobles de Calatayud. En 1760 figura como estudiante de matemáticas en el Colegio de Barcelona Francisco Pla y en 1766 en el Seminario Nicolás Pignateli.

El Seminario de Nobles de Calatayud se fundó en 1752. El primer profesor de matemáticas fue Miguel Marín[62] que enseñó entre 1756-1757. En 1754 había estado estudiando en Marsella junto con Cerdá. Le sucedió en 1758 Roque Antonio Gila que también explicó física experimental y que en 1765 paso a enseñar en el Seminario de Barcelona. Según Sommervogel se conservan de él varios tratados y observaciones matemáticas manuscritas. En 1764-1765 vino de Barcelona Campcerver que volvió al año siguiente permaneciendo en Calatayud solo un año. El último profesor fue José Tapia[63] que empezó a enseñar en 1765.

Entre 1689 y 1702 hubo una cátedra de matemáticas en el Colegio de Cádiz.[64] El origen de esta cátedra está en la Escuela de Matemáticas de la Armada creada en Cádiz en 1685 para a formación de la oficialidad de la Armada y que por iniciativa de Rodrigo M. Manrique de Lara, Conde de Aguilar y Capitán General de la Armada se pasó en 1689 por decreto del rey Carlos II al Colegio de Santiago. En 1685-1687 había estado enseñando en la Escuela de la Armada José Cañas[65] quien pasó a la cátedra del Colegio en 1689 hasta 1692. De Cañas se conservan tres manuscritos dos sobre trigonometría y uno sobre geometría

---

[59] *Discorso sull'utilita del metodo scolastico per comparazione col geometrico* (Spoleto: Giuseppe Bassoni, 1809).

[60] *Biblioteca matemática cum diccionario theoricis et practicis tan antiquorum quam recentiorem nobilioribus inventis ac figuris convenientibus ornata et in sex tomi distributa* (Ferrara: Josephus Ripaldi, 1789).

[61] *2.iii.1721 Cetina; SJ 14.viii.1735; †11.x.1796 (*Sommervogel*, III, 1414).

[62] *26.ix.1725 Madrid; SJ 1.ix.1739; † ? (ARSI, Arag. 14, f. 158ʳ).

[63] *18.iii.1741 Valencia; SJ 19.iii.1755; † ? (ARSI, Arag. 14, f. 316ʳ).

[64] Francisco Borja Medina, S.J., "Ocaso de una Provincia de origen ignaciano. La provincia de Andalucía en el exilio, 1767-1773. La real cátedra de matemáticas del Colegio de Cadiz: Cañas, Kresa, Powell," *Archivo Teológico Granadino* 54 (1991) 31-34 y "Plan de una misión naval permanente en la Real Armada del Mar Océano a cargo de la Compañía de Jesús. El Conde de Aguilar y la Real Cátedra de Matemáticas del Colegio de Cadiz," *Revista de Historia Naval* 67 (1999) 56-57; Isabel Azcárate Ristori, *Los jesuitas en la política educativa del Ayuntamiento de Cádiz.* (Biblioteca Teológica Granadina No. 30) (Granada: Facultad de Teología, 1996) pp. 163-170.

[65] *19.iii.1646 Jerez de la Frontera; SJ 18.ix.1660 Sevilla; †9.ii.1735, Sevilla (*DHCJ* I, 640-41; *Sommervogel*, II, 210).

esférica.[66] En Cádiz, Cañas estuvo en contacto con el matemático Antonio Hugo de Omerique (1634-1698) que le cita en su obra *Analysis Geometrica* (Cádiz, 1691). Los años 1687 a 1689 estuvo enseñando matemáticas en la Escuela de la Armada y en el colegio, enviado por el rey, el profesor del Colegio Imperial Jakub Kresa.[67] Un documento sobre estas enseñanzas es el programa del acto público (defensa de tesis de matemáticas) de Iñigo de la Cruz Manrique de Lara, conde de Aguilar que tenía entonces 15 años, bajo la dirección de Cañas y Kresa, que incluía aritmética, logaritmos, álgebra, trigonometría y astronomía.[68] De 1696 a 1702 fue profesor el inglés Charles Powell[69] que había sido profesor de matemáticas del Colegio Inglés de Lieja y al que se reintegró después de dejar España tras la guerra de sucesión. De Powell se conserva un manuscrito sobre el problema geométrico de hallar el cubo y la esfera de volumen doble a uno dado, en el que figura como profesor del Colegio de Cádiz.[70] La cátedra se trasfirió al Real Colegio de la Armada, después de la guerra de sucesión, y no aparece mencionada en los catálogos de los siguientes años.[71]

Hasta aquí hemos considerado solamente los profesores que aparecen en los catálogos explícitamente enseñando matemáticas. Sin embargo, es posible que en algunos de los colegios mayores en los que se enseñaba filosofía se enseñase también matemáticas, como estaba ordenado en la *Ratio Studiorum*, aunque los profesores no figuren como tales. Estos profesores solo pueden ser identificados hoy si dejaron publicaciones con sus nombres de textos matemáticos. Solo se ha encontrado un libro de matemáticas publicado además

---

[66] Trigonometría esférica por el P. Joseph de Cañas a sus discípulos año 1691. Compendio de trigonometría plana dividido en tres partes. Elementos esféricos de Theodosio Impolita. Demostrados y traducidos en nuestro vulgar castellano por el P. Joseph de Cañas S. J. para dictárselos a sus discípulos en el año 1690 (Biblioteca de la Real Academia de la Historia [=BRAH], Madrid, 9/2796). Los dos primeros tratan de los fundamentos de la trigonometría y de su aplicación a la resolución de triángulos esféricos y el tercero es un comentario a la obra clásica de geometría esférica de Teodosio (s. II, a. C.).

[67] *19.vii.1648 Smrzice; SJ 30.ix.1667 Brno; †28.vii.1715 Brno (*DHCJ*, II, 2227; Udías, "Los libros," 377).

[68] *Thesis mathemáticas defendidas por el Exmo. Señor Don Iñigo de la Cruz Manrique de Lara Remirezde Arellano Mendoza y Alvarado, Conde de Aguilar, etc... En el Colegio de la Compañía de Jesús de la Ciudad de Cádiz dedicadas al Rey N. Sr. Año de MDCLXXXVIII día xxij de Junio* (Cadiz: Christóval de Requena, 1688).

[69] *16.iii.1660 Strafford; SJ 7.ix.1679 Watten; †15.i.1738 Gantes (Medina, "Ocaso," 33).

[70] "Cubum et spheram geometrice duplicatum, autor Carolus Powell Angl. Profesor del Colegio de Cádiz," 1698, BRAH, 9/2781.

[71] Medina, "Ocaso," 57.

de los ya mencionados. Si hay, sin embargo, unos pocos manuscritos de matemáticas, en los que figura el nombre de su autor, de profesores que en los catálogos no aparecían como enseñando matemáticas. Desgraciadamente en la mayoría de los manuscritos no figura el nombre de su autor. Teniendo en cuenta que los manuscritos procedentes de los distintos colegios se encuentran hoy distribuidos en un gran número de bibliotecas, un análisis completo necesitaría una búsqueda muy laboriosa que todavía no se ha hecho. Algunos ejemplos de estos profesores son los siguientes. Uno de los más antiguos es Matías Borrasa,[72] que fue profesor desde 1562 en los colegios de Valencia, Barcelona y sobre todo en el Colegio de Montesión de Mallorca, donde fue rector de 1599 a 1607. De Borrasa se conservan varios manuscritos de resúmenes (*epitome*) de matemáticas y astronomía.[73] Juan de Montemayor,[74] fue profesor de filosofía y teología de los colegios de Valladolid y Villargarcía de Campos, rector de Villagarcía y Salamanca y provincial de Castilla. De él se conserva un manuscrito sobre astronomía, un comentario a los primeros capítulos de la *Sphaera* de Sacrobosco.[75] Nicolás Ortiz,[76] hermano coadjutor y arquitecto del Colegio Ingles de Sevilla desde 1764, dio clases privadas de matemáticas. De él se conserva un manuscrito sobre ecuaciones resueltas por álgebra.[77] Ortiz estuvo relacionado con la Academia de Matemáticas que se organizó en el colegio de Sevilla. Otro hermano coadjutor, Lorenzo Ortiz[78] que fue Procurador de Indias en Sevilla y Cadiz, publicó un manual elemental de aritmética,[79] lo que indica que debió colaborar en las clases de los colegios de estas dos ciudades. A nivel muy elemental la aritmética se debió de ensañar en los colegios de gramática como lo indica un manuscrito de un hermano coadjutor vizcaíno que no da su nombre y que la enseñó durante 34 años.[80]

---

[72] *1532 Mallorca; SJ 1554; †1607 Palma (*Sommervogel*, I, 1820).

[73] "Epitome scientiarum mathematicarum" (1594) (Biblioteca Pública, Palma de Mallorca, Ms. 735); "Epitome arithmeticae (BRAH, 9/2771)"; "Epitome astronomiae theoreticae" (*Sommervogel,* I, 182).

[74] *1549 Cenicero; SJ 10.viii.1665; †3.iii.1641 Salamanca (*Sommervogel,* V, 1245).

[75] "Tractatus de sphaera super quator capita Sacrobosci" (Biblioteca Nacional, Madrid, 8312).

[76] *15.i.1695 Sevilla; SJ 29.ix.1717; †26.xii.1774 Santo Archangelo (Medina, "Ocaso," 36).

[77] "Análisis algebraico" (BRAH 9/2801).

[78] *29.vii.1632 Sevilla; SJ 22.viii.1661; †20.vii.1698 Sevilla (Medina, "Ocaso," 37).

[79] *ABC del calculador o computista: con los rudimentos de aritmética y exposición breve de las cuentas que se enseña a los niños en la escuela.* (Sevilla, 1678).

[80] "Aritmética practica y especulativa, muy útil y necesaria para el uso común... compuesto por un hermano de la Compañía de Jesús de nación vizcaíno que se ha ejercitado en la enseñanza de los niños de escuela en 34 años con este de 1740" (2 partes) 368 pp. (BRAH 9/2720).

Aunque no constan como profesores de matemáticas, según Medina,[81] se dedicaron a estas disciplinas José de Mesa,[82] profesor en el Colegio de la Marina de Cádiz en especial a la aplicación a la náutica, Juan Fernandez de Luengo,[83] y Gabriel Ruíz[84] profesores de teología en Córdoba y Luís de Valdivia en Granada.[85] Luengo y Ruiz enseñaron matemáticas en el destierro de Rimini. Un matemático importante fue Antonio Eximeno,[86] que se formó en matemáticas con Johann Wendlingen[87] en el Colegio Imperial de Madrid entre 1761 y 1762 y enseñó matemáticas en 1762 y 1763 en el Colegio de San Pablo de Valencia. Afinales de 1763 fue nombrado profesor de matemáticas y prefecto de estudios de la recién fundada Academia de Artillería de Segovia (Compañía de Caballeros Cadetes y Oficiales del Real Cuerpo de Artillería). Después de la expulsión publicó *Institutiones philosophicae et mathematicae* (Madrid, 1796) y suyo es un curso de matemáticas manuscrito para alumnos de la Academia.[88] Aunque famoso por sus obras de arquitectura, se puede incluir entre los profesores de matemáticas a Juan Bautista Villalpando.[89] Villalpando había estudiado arquitectura y matemáticas, antes de entrar en la Compañía, con el famoso arquitecto Juan de Herrera y fue profesor de matemáticas en el colegio de Córdoba, al menos por un año, antes de pasar a Roma en 1592. Es posible que sea suyo un manuscrito en latín sin título sobre magnitudes y líneas proporcionales y las aplicaciones de la geometría a las medidas sobre el terreno.[90] Su obra principal es su reconstrucción del templo de Jerusalem[91] escrita con Jerónimo de Prado[92] en Roma.

---

[81] Medina, "Ocaso," 34-36.

[82] *24.ix.1704 Cádiz; SJ 30.iv.1723; †14.ii.1784 Savignano (Medina, "Ocaso," 34).

[83] *30.vi.1719 Córdoba; SJ 30.ix.1738; †8.vii.1776 Rimini (Medina, "Ocaso," 35).

[84] *12.vi.1713 Granada; SJ 15.v.1731; †18.x.1768 Génova (Medina, "Ocaso," 35).

[85] *20.v.1724 Granada; SJ 31.x.1740 Sevilla; †? (Medina, "Ocaso," 35).

[86] *27.ix.1729,Valencia; SJ 13.x.1745 Tarragona; †8.vi.1808 Roma (*DHCJ*, IV, 1346-347).

[87] *7.ix.1715 Praga; SJ 21.x.1734 Praga; †2.viii.1790 Libesice (Udías, "Los libros," 378-79).

[88] "Curso mathematico" (BRAH, 9/2740).

[89] *1552 Córdoba; SJ 10.viii.1574 Córdoba; †22.v.1608 Roma (*DHCJ*, II, 976; *Sommervogel*, VIIII, 768-69).

[90] BRAH, 9/2726; 606 pp. Dividido en 6 capítulos, título del primero: Lemmata quae magnitudines proportionales invicem conferunt. En el lomo pone: "Villalpandi Geomª Manuscr."

[91] *In Ezequielis explanationes et apparatus urbis ac templi Hierosolymitani* (Roma, 1594-1605).

[92] *1547 Baeza; SJ 1572 Baeza; †13.i.1595 Roma (*DHCJ*, IV, 3212).

Conclusión

Las directrices para la enseñanza en los colegios de la antigua Compañía formuladas en la *Ratio Studiorum* establecen que en aquellos donde se enseñe filosofía existan cursos de matemáticas. En España solo en el Colegio Imperial de Madrid, desde su conversión en Reales Estudios en 1625, hasta la expulsión en 1767, existieron dos cátedras de matemáticas. En el colegio de Cádiz se estableció una cátedra de matemáticas en 1689 pero solo duró hasta 1702. A mediados del siglo XVIII se crearon cátedras de matemáticas en los Seminarios de Nobles de Madrid, Barcelona y Calatayud, pero la expulsión cortó la continuidad de estos estudios. En el resto de los colegios no figuran en ninguno de ellos explícitamente profesores dedicados a la enseñanza de las matemáticas. Es posible que en ellos los profesores de filosofía, que explicaban la parte de física (aristotélica), diesen también algunas clases de matemáticas y astronomía, como se puede deducir de la existencia de manuscritos sobre estas materias. En la mayoría de estos manuscritos no figura el nombre de su autor lo que no permite identificar a estos profesores. El que estos profesores no figuraran como explícitamente enseñando matemáticas indica que su dedicación a esta ciencia era muy marginal. Los colegios donde aparecen explícitamente profesores de física eran muy pocos entre seis y ocho en la Provincia de Castilla y entre dos y cuatro en la Bética. Por otro lado, un buen número de los profesores de matemáticas, casi la mitad en el Colegio Imperial, eran extranjeros. Todo esto indica el poco interés en la sociedad española de la época por este tipo de estudios. No se puede achacar, por lo tanto, a la Compañía el atraso en las matemáticas en España, cuando se preocupó de buscar fuera profesores para estas materias, como lo demuestra la lista de los profesores del Colegio Imperial. Llama la atención, sin embargo, la ausencia de profesores de matemáticas en los grandes colegios como los de Granada, Salamanca, Zaragoza, Santiago de Compostela, Barcelona, Valladolid, Córdoba y Sevilla en los que había un número grande de profesores y alumnos.

Apéndice 1

Colegios de la Compañía de Jesús en España en 1757-58

(Prof.: Número total de profesores; Fil.: Profesores de filosofía; Mat.: Profesores de matemáticas)

Colegios Provincia de Aragón, 1758

Alagón, Zaragoza (Alagonense)	Prof. 5, Fil. 3.
Alicante (Alonense) (1697)	Prof. 8, Fil. 4
Barcelona (Barcinonense) (1545)	Prof. 36, Fil. 17. Filosofía

Barcelona, Seminario de Nobles (Barcinonense Seminarium S. Jacobi) (1737) Prof. 4, Fil. 2 Mat. 1

Calatayud, Zaragoza (Bilbilitanum) (1595) Prof. 14 Fil. 4

Calatayud, Seminario de Nobles (Bilbilitanum Regium Seminarium) (1752) Prof. 18 Fil. 6 Mat. 1

Cervera, Lérida (Cervariense) (1697) Prof. 7 Fil. 4

Gandía, Valencia (Gandiense) (1545) Prof. 15 Fil. 7

Gerona (Gerundense) (1590) Prof. 12 Fil. 7

Graus, Huesca (Gradense) (1652) Prof. 4

Huesca (Oscense) (1605) Prof. 9 Fil. 4

Ibiza (Ebusense) (1656) Prof. 4 Fil. 2

Lérida (Illerdense) (1605) Prof. 7 Fil. 1

Manresa, Barcelona (Manresanum) (1620) Prof. 7 Humanidades

Onteniente, Valencia (Fontinense) (1705) Prof. 4 Fil. 1

Orihuela, Alicante (Oriolense) (1695) Prof. 4 Fil. 2

Palma, Mallorca (Montis Sionis Maiorence) (1561) Prof. 15 Fil. 10

Palma, Mallorca (S. Martini Maiorence) (1647) Prof. 4 Fil. 3

Pollensa, Mallorca (Pollentinum) (1688) Prof. 4 Fil. 2

Segorbe, Catellón (Segobricense) (1627) Prof. 7 Fil. 2

Seo de Urgel, Lérida (Orgelense) (1599) Prof. 11 Fil. 5. Filosofía

Tarazona, Zaragoza (Turiasonense) (1591) Prof. 8 Fil. 2

Tarragona (Domus Probationis Tarraconensis) (1576) Prof. 10 Fil. 1. Noviciado

Teruel (Turolense) (1680) Prof. 8 Fil. 4

Torrent, Valencia (Domus Probationis Torrentina) (1758) Prof. 4 Fil. 3. Noviciado

Tortosa, Tarragona (Detursense) (1643) Prof. 5 Fil. 2

Valencia (Maximum Divi Pauli) (1544) Prof. 7 Fil. 5

Valencia Seminario de Nobles (Seminarium S. Ignatii) (1670) Prof. 6 Fil. 2

Vic, Barcelona (Vicense) (1626) Prof. 6 Fil. 1

Zaragoza (Caesaraugustanum) (1555)Prof. 28 Fil. 13 Teología

Colegios Provincia Bética, 1757

Andujar, Jaén (Anduxarense) (1621) Prof. 6 Fil. 2

Antequera, Málaga (Antiquarense) (1599) Prof. 10 Fil. 3

Baeza, Jaén (Baezanum S. Jacobi) (1571) Prof. 5

Baeza, Jaén, (Domus Probationis Baezana) (1596) Prof. 14 Fil. 3. Tercera probación

Cádiz (Gaditanum) (1564) Prof. 16 Fil. 7

Carmona, Sevilla (Carmonense) (1620) Prof. 9 Fil. 2 Humanidades

Córdoba (Cordubense) (1553) Prof. 19 Fil. 10 Teología

Córdoba (Seminarium Assumptae M. Virginae) (1577) Prof. 2

Écija, Sevilla (Astigitanum) (1583) Prof. 10 Fil. 2

Fregenal de la Sierra, Badajoz (Frenelaxense) (1599) Prof. 4

Granada (Granatense) (1554) Prof. 31 Fil. 12 Filosofía y Teología

Guadix, Granada (Guadixensis) (1601) Prof. 4 Fil. 1

Higuera la Real, Badajoz (Higuerense) (1650) Prof. 9 Fil. 1

Jaén (Giennense) (1632) Prof. 8 Fil. 4

Jerez de la Frontera (Xerezanum) (1583) Prof. 8 Fil. 3

Málaga (Malacitanum) (1572) Prof. 13 Fil. 5

Marchena, Sevilla (Marchense) (1567) Prof. 7 Fil. 4

Montilla, Córdoba (Montuliense) (1558) Prof. 11 Fil. 4

Morón de la Frontera, Sevilla (Moronense) (1625) Prof. 3

Motril, Granada (Motritense) (1740) Prof. 4

Osuna, Sevilla (Ursaonense) (1615) Prof. 8 Fil. 2

Sanlúcar de Barrameda, Cádiz (San Lucarense) (1555) Prof. 5

Sevilla (Hispalense S. Hermenegildi) (1554) Prof. 18 Fil. 10. Filosofía y Teología

Sevilla (Hispalense Concepcionis) (1602) Prof. 4 Fil. 2

Sevilla, Colegio Inglés (Hispalense Seminarium Anglorum) (1591) Prof. 2 Fil. 1

Sevilla, Colegio Irlandés (Hispalense Seminarium Hibernorum) (1617) Prof. 2

Sevilla, Noviciado (Hispalensis Domus Probationis) (1600) Prof. 4 Fil. 2 Noviciado

Trigueros, Huelva (Triguerense) (1560) Prof. 2

Úbeda, Jaén (Ubetense) (1594) Prof. 5 Fil. 1

Colegios Provincia de Castilla, 1758

Arévalo, Ávila (Arevalense) (1588) Prof. 9 Fil. 4

Ávila (Abulense) (1554) Prof. 9 Fil. 6

Azcoitia, Guipúzcoa (Azcoitiense) (1600) Prof. 3

Bilbao, Vizcaya (Bilbaense) (1604) Prof. 12 Fil. 9

Burgos (Burgense) (1551) Prof. 12 Fil. 6

Coruña (Corumniense) (1676) Prof. 7 Fil. 3

León (Legionense) (1571) Prof. 8 Fil. 4

Lequeitio, Vizcaya (Lequitiense) (1688) Prof. 4 Fil. 2

Logroño (Lucroniense) (1559) Prof. 11 Fil. 6

Loyola. Guipúzcoa (Loyolense) (1681) Prof. 13 Fil. 6

Medina del Campo, Valladolid (Methymnense) (1552) Prof. 12 Fil. 6 Filosofía

Monforte de Lemos, Lugo (Montefortense) (1593) Prof. 12 Fil. 5

Monterrey, Orense (Montis Regalis) (1555) Prof. 9 Fil. 4

Numancia, Soria (Numantinum) Prof. 8 Fil 4

Oñate, Guipúzcoa (Onnatensis) (1553) Prof. 10 Fil. 6

Orduña, Vizcaya (Orduniense) (1676) Prof. 9 Fil. 5

Orense (Auriense) (1653) Prof. 8 Fil. 2

Oviedo, Asturias (Ovetense) (1579) Prof. 14 Fil. 8

Palencia (Palantinum) (1559) Prof. 15 Fil. 8 Filosofía

Pamplona, Navarra (Pampilonense) (1584) Prof. 16 Fil. 11

Pontevedra (Pontevedrense) (1655) Prof. 8 Fil. 4

Salamanca (Regale Salmantinum) (1547) Prof. 28 Fil. 17 Filosofía y Teología

Salamanca Colegio Irlandes (Hibernum Salmantinum) Prof. 1

San Sebastián, Guipúzcoa (S. Sebastiani) (1627) Prof. 11 Fil. 5

Santander (Santanderiense) (1595) Prof. 10 Fil. 7

Santiago de Compostela, La Coruña (Compostellanum) (1578) Prof. 22 Fil. 7. Filosofía

Segovia (Segoviense) (1559) Prof. 13 Fil. 8

Tudela, Navarra (Tudelense) (1614) Prof. 9 Fil. 5

Valladolid (Vallisolitanum S. Ignatii) (1627) Prof. 17 Fil. 9. Teología

Valladolid (Vallisolitanum S. Ambrosii) (1547) Prof. 19 Fil. 10 Teología

Valladolid, Colegio Inglés (Vallisolitanum S. Albani) (1589) Prof. 2 Fil. 2

Vergara, Guipúzcoa (Vergarense) (1593) Prof. 7 Fil. 4.

Villafranca del Bierzo, León (Villafranchese) (1601) Prof. 11 Fil. 5

Villagarcía, Valladolid (Domus Probationis Villagarciensis) (1580) Prof. 14 Fil. 6. Noviciado

Vitoria, Álava (Victoriense) Prof. 3 Fil. 3

Zamora (Zamorense) Prof. 7 Fil. 4

Colegios Provincia de Toledo, 1757

Albacete (Albacetense) (1717) Prof. 3 Fil. 1

Alcalá de Henares, Madrid (Maximum Complutense) (1546) Prof. 16 Fil. 11. Filosofía y Teología

Alcaraz, Albacete (Alcaracense) (1619) Prof. 3

Almagro, Ciudad Real (Almagrense) (1611) Prof. 8 Fil. 1

Almonacid de Toledo (Almonaestense) (1613) Prof. 4

Badajoz (Pacense) (1636) Prof. 6 Fil. 2

Belmonte, Cuenca (Bellomontanum) (1574) Prof. 5

Cáceres (Cacerense) Prof. 6 Fil. 1

Caravaca de la Cruz, Murcia (Caravacense) (1568) Prof. 8 Fil. 1

Cartagena, Murcia (Carthaginense) Prof. 5 Fil. 1

Cuenca (Conchensis) (1554) Prof. 6 Fil. 1

Guadalajara (Guadalaxarense) (1631) Prof. 7 Fil. 1

Huete, Cuenca (Optense) (1570) Prof. 5 Fil. 3

Játiva, Albacete (Jatabricense) Prof. 8 Fil. 2

Llerena, Badajoz (Lurenense) (1620) Prof. 8 Fil. 4

Lorca, Murcia (Lorzitanum) Prof. 6 Fil. 1

Madrid, Colegio Imperial (Imperiale Matritense) (1561) Prof. 36 Fil. 26. Mat. 2

Madrid, Seminario de Nobles (Regium Seminarium Matritense) (1727) Prof. 16 Fil. 1 Mat. 1 Phys Exp. 1

Madrid, Colegio Inglés (S. Georgis Matritense) Prof. 2

Madrid, Colegio Escocés (Seminarium Scotum Matritense) Prof. 2

Madrid, Noviciado (Domus Probationis Matritensis) (1602) Prof. 14 Fil. 8 Noviciado

Navalcarnero, Madrid (Navalcarnerense) (1572) Prof. 4 Fil. 2

Ocaña, Toledo (Ocaniense) (1558) Prof. 7 Fil. 1

Oropesa, Toledo (Orospidanum) (1570) Prof. 9 Fil. 5 Filosofía

Plasencia, Cáceres (Placentinum) (1555) Prof. 8 Fil. 2

Segura de la Sierra, Jaén (Securitanum) (1569) Prof. 3

San Clemente, Cuenca (S. Clementes) (1613) Prof. 1

Toledo (Toletanum) (1583) Prof. 16 Fil 5

Villarreal, Castellón (Villaregiense) Prof. 6 Fil. 2 Humanidades

Apéndice 2.

Profesores de Matemáticas

Colegio Imperial de Madrid

Jean Baptiste Cysat	1627-1628
Jan Karel della Faille	1629-1647
Hugh Semple	1630-1640
Claude Richard	1630-1664
Francisco Isasi	1636-1641, 1649-1650
José Martínez	1642-1644, 1658-1668
Francesco Antonio Camassa	1642- 1648

José Zaragoza	1670-1679
Juan Carlos Andosilla	1680-1681
Jean François Petrei	1681-1693
Jakub Kresa	1686-1787, 1689-1701
Bartolomé Alcazar	1696-1701
Pedro de Ulloa	1705-1721
José Cassani	1701-1710, 1716-1750
Alexander Burnett	1720-1726
Carlos de la Reguera	1724-1742
Pedro Fresneda	1743-1753
Gaspar Álvarez	1746-1759
Johann Wendlingen	1750-1767
Esteban Terreros y Pando	1755-1767
Christian Rieger	1761-1765
Miguel Benavente	1761-1767
Tomás Cerdá	1765-1767

Seminario de Nobles de Madrid

Gaspar Álvarez	1734-1746
Esteban Terreros	1746-1754
Esteban Bramieri	1757-1767
Gaspar Sagner	1761-1767

Profesores de Física Experimental

Antonio Zacagnini	1757-1767
Luis Sant Maurin	1764-1767

Seminario de Nobles de Cordelles de Barcelona

Tomás Cerdá	1756-1764
José Pons	1758-1759
Ignacio Campserver	1760-1764, 1766-1767
Vicente Alcoverro	1763-1765
Roque Antonio Gila	1765-1767

Colegio y Seminario de Nobles de Calatayud

Miguel Marín	1756-1757
Roque Antonio Gila	1756-1762
Ignacio Campserver	1763-1764
José Tapia	1765-1767

Colegio de Cádiz

José de Cañas	1689-1692
Charles Powell	1696-1702

Summary

Between 1544 and its expulsion from Spain in 1767, the Society of Jesus established 126 colleges. Most were small and principally taught Latin grammar and the humanities. According to the norms laid down in the *Ratio Studiorum*, there must be courses in mathematics in all colleges where philosophy was taught. Spanish Jesuits, because they did not consider teaching mathematics important, did not receive this instruction well. Moreover they found it difficult finding teachers for the subject. Only one college, the Colegio Imperial of Madrid, had mathematics continuously in its program between 1627 and 1767. In the colleges for the nobility (*Seminarios de Nobles*) of Madrid, Barcelona and Calatayud, established in the eighteen century, there was classes of mathematics. Between 1688 and 1703 mathematics was taught in the college of Cádiz. Generally foreign Jesuits taught mathematics, another indication of the relative unimportance of the subject for Spaniards. It is, of course, possible that mathematics was taught in the philosophy classes of other colleges, but this is not recorded in the Jesuit annual or triennial catalogues, a possibility substantiated by extant Jesuit mathematical manuscripts.

Ippolito Desideri S.J. Opere e Bibliografia

Enzo Gualtiero Bargiacchi

Questa guida è il frutto di una approfondita ricerca condotta dallo studioso Enzo Gualtiero Bargiacchi che per oltre dieci anni si è dedicato alla figura di Ippolito Desideri S.J. (Pistoia 20.xii.1684-Roma 13.iv.1733) e alla sua opera, esaminata nei vari aspetti disciplinari: storico, geografico, linguistico, antropologico, filosofico e religioso.

La prima parte analizza le opere, dai manoscritti alle pubblicazioni, con un esame minuzioso, filologicamente rigoroso ed esaustivo delle varie stesure dei manoscritti e delle edizioni a stampa da questi derivati. Sono inoltre trattati tutti i documenti di Desideri, o comunque a lui riferiti, conservati negli archivi storici, soprattutto della Archivum Romanum Societatis Iesu e di "Propaganda Fide," con puntuale indicazione di quelli inediti.

La seconda parte riporta una amplissima rassegna bibliografica di tutte le monografie o articoli che fanno comunque riferimento a Desideri. L'esame, sempre condotto sulle fonti originali, conduce a una descrizione bibliografica completa di ogni elemento. La descrizione bibliografica è accompagnata dall'indicazione delle pagine dove è citato il missionario; molto spesso c'è una breve trattazione dell'opera in esame ed inoltre sono riportate con grande ampiezza, tutte le citazioni più significative. Si può dire che questa opera raccolga tutto ciò che di rilevante è stato scritto su Desideri. Oltre le indicazioni bibliografiche relative ad una grande mole di scritti di ogni ambito disciplinare, è possibile trovarvi una notevole messe di dati biografici sui vari autori e sui personaggi comunque trattati.

Questa opera, che ha una valenza generale, permette di riflettere su una grande ed esemplare figura missionario, ingiustamente trascurato, e fornisce tutti gli strumenti per approfondirene lo studio.

Roma, 2007.

Subsidia ad historiam Societatis Iesu 15. € 30,00

AN UNPUBLISHED LETTER IN PORTUGUESE OF FATHER IPPOLITO DESIDERI S.J.

Michael J. Sweet*

Introduction

The subject of the present study is an excerpted copy of a letter written in Portuguese by the noted Italian Jesuit missionary to Tibet, Ippolito Desideri (1684-1733),[1] addressed to the rector of the Jesuit College in Agra, Melchior dos Reys.[2] It is found in *ARSI,* Goa 73 ff. 253^{r-v} and is dated 12 January, 1721. It consists of "some paragraphs" (*alcuni paragrafi*) transcribed by an unknown

---

* Dr. Michael J. Sweet is an independent scholar in Tibetan and Buddhist Studies, and a clinical assistant professor in the Department of Psychiatry, University of Wisconsin-Madison. His recent publications include "Desperately Seeking Capuchins: Manoel Freyre's *Report on the Tibets and their Routes (Tibetorum ac eorum Relatio Viarum)* and the Desideri Mission to Tibet," *Journal of the International Association of Tibetan Studies* (=*JIATS,* digital journal: www.tdhl.org?id=T2722) 2 (2006) 1-33; he is currently completing a translation of Ippolito Desideri's *Notizie Istoriche del Tibet* (to be referred to here as the *Notizie,* commonly called the *Relazione* by European scholars). The author wishes to thank Enzo Gualtiero Bargiacchi for generously providing a photocopy of the text of this letter and for his encouragement and emendations, Trent Pomplun for his very helpful suggestions, and Leonard Zwilling for his editorial assistance.

[1] * 21.xii.1684 Pistoia; SJ 27.iv.1700 Rome; † 14.iv.1733 Rome (*DHCJ*, II, 1100). On Desideri's life and work see Cornelis Wessels, S.J. *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721* (The Hague: Marinus Nijhoff, 1924) pp. 205, 273; Luciano Petech, *Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal,* 7 vol. (Roma, Libreria dello Stato, 1952-1956)V, xv-xxviii; Augusto Luca, *Nel Tibet Ignoto: Lo Straordinario Viaggio di Ippolito Desideri, S.J. (1684-1733)* (Bologna: E.M.I., 1987); Enzo Gualtiero Bargiacchi, *Ippolito Desideri S.J. alla scoperta del Tibet e del buddhismo* (Pistoia: Brigata del Leoncino, 2006) as well as its revised version in English, *A Bridge Across Two Cultures: Ippolito Desideri S.J. (1684-1733), A Brief Biography* (Firenze: Istituto Geografico Miltare, 2008); and Trent Pomplun, *Jesuit on the Roof of the World: Ippolito Desideri S.J. in Tibet 1716-1721* (New York: Oxford University Press, 2010).

[2] Nothing is known of Dos Reys apart from his association with Desideri. The two met at the end of 1713, when they traveled together from Goa to Surat. Dos Reys was then on his way to assume his position as rector of the Agra College (Petech, *Missionari Italiani,* V, 20).

secretary, who may have had an imperfect knowledge of Portuguese, if we are to ascribe the sometimes idiosyncratic spellings and word usage to him and not to Desideri himself. The copyist was certainly unfamiliar with the Indian terminology that Desideri uses throughout this document, judging by some of the distorted forms appearing in the text.

Aside from the five substantial theological treatises that Desideri wrote in literary Tibetan, most of his extant writings are in Italian.[3] The fact that this letter was written in Portuguese reflects the customary and administrative use of this language throughout the Goan province.[4] Desideri tells us that he had learned Portuguese during his six months' ocean voyage from Lisbon to Goa, during which he acquired sufficient proficiency to hear confessions from those on board.[5] After arriving in India, and while traveling from Panjim [or Panaji, just north of Goa] to Surat on a Portuguese warship, Desideri's command of the language was such that he was asked to give religious instruction, and even, "despite being a foreigner," to deliver an oration in praise of St. Francis Xavier.[6] During his initial year-long stay in various parts of the Goan province Desideri would have used the language regularly as a means of communication with Portuguese-speaking Jesuits and lay persons, just as he was later to do as pastor of the Delhi Catholic community, whose non-Indian members were mainly of Portuguese descent.[7] Desideri's superior and travel companion on the journey from Delhi to Lhasa (September 1714-March, 1716) was the Portuguese Jesuit Manoel Freyre.[8] There is no evidence that Freyre knew Italian, and it is unlikely that he did so, having spent his entire life in Portugal and the Goan province. I believe it is reasonable to assume that he and Desideri conversed in Portuguese, their only common spoken language, with the possible exception

---

[3] An exhaustive bibliography on Desideri has recently appeared: Enzo Gualtiero Bargiacchi, *Ippolito Desideri S.J.: Opere e Bibliografia* (Roma: Institutum Historicum S.I., 2007). On Desideri's works in Italian and other languages see pp. 1-20. His only other known writing in Portuguese is an unpublished expense diary (20), which I intend to translate and publish. All citations of Desideri's works here are from vols. V-VII of Petech, *Missionari Italiani*, and the translations are my own.

[4] Portuguese and Latin were the officially sanctioned languages for correspondence in the Goan province and sub-provinces; see John W. Witek S.J, *Controversial Ideas in china and Europe: A Biography of Jean-François Foucquet, S.J. (1665-1741)* (Rome: Institutum Historicum S.I., 1982) p. 52.

[5] See Petech, *Missionari Italiani*, V, 133.

[6] Petech, *Missionari Italiani MITN*, V, 135. Xavier: *7.iv.1506 Javier; SJ one of the original companions; † 3.xii.1552 Shangchuan (*DHCJ*, III, 2140).

[7] Petech, *Missionari Italiani*, VII, 32-41.

[8] *1679, Ancião; S.J. 7.x.1694 Goa; † after 1728 (Wessels, *Jesuit Travellers*, p. 222 n.2). On Freyre and his role in the Tibet mission see Sweet, "Seeking Capuchins."

of Latin.[9] For Desideri the Portuguese language was a practical vehicle for spoken (and the occasional written) communication; the present letter demonstrates an adequate command of the written language, although not an especially skillful or literary style.[10] Given Desideri's long immersion in a Lusophone environment it is not surprising that a Portuguese influence is occasionally to be found even in his Italian writings.[11]

The importance of this letter lies in what it has to tell us about Desideri's financial situation in Tibet from 1718 through 1721, for hitherto unknown details concerning his residence in Lhasa between 9 September 1719 and 10 February 1720, and for a unique account of an abortive attempt to return to India at the end of 1720. It also provides further evidence of Desideri's acrimonious relationship with the Goan province, which he saw as having essentially abandoned him and his mission. A brief overview of some pertinent issues will be followed by a translation of this letter, and a transcription of the text.[12]

Financing the Tibet Mission: Initial Difficulties

Shortly after his arrival in Goa in 1713, Desideri found strong opposition to the Tibet mission. In a letter to the superior-general of the Society, Michelangelo Tamburini,[13] he complains that the enterprise of the Society's return to Tibet

---

[9] It is possible that the two missionaries may have also spoken Latin with each other; Desideri was certainly a skilled Latinist but Freyre was not (see Sweet, "Seeking Capuchins," 13), making it more likely that they communicated in Portuguese.

[10] Personal Communication, Professor Ray Harris (November, 2006).

[11] Some obvious Portuguese-isms are to be found both in ms. F (the earliest version of what became the *Notizie)* and in the final redaction; e.g., *ombro* "shoulder," *ciaramelle* "shawms" (not in the usual Italian sense of "bagpipes"). There are also examples in F of Portuguese transliterations of Tibetan names such as Çering for Tsering (later transliterated Zzering), Çe-thang for Rtse thang (later Zze-thang), and Jegaçè for Shigatse (later Scigazé/Sgigazé) that were changed to Italianized forms in later versions: Petech, *Missionari Italiani*, VI, 31, note d, 150, 154, 158 note a, F ff. 83^{v}-84^{r}, and Petech, *Missionari Italiani*, V, xxxi.

[12] I wish to gratefully acknowledge the assistance of Profs. Ray Harris, Kathryn Sánchez, and Ivy Corfis of the University of Wisconsin-Madison Department of Spanish and Portuguese, who performed the difficult task of transcribing this letter from a photocopy of the original, and to Prof. Harris for assistance with the translation. Of course, any resulting errors are fully my responsibility.

[13] *4.xii.1647 Modena; S.J. 27.ix.1664 Novellara; elected general 30.i.1705; †28.ii.1730 Bologna (*DHSJ*, II, 1650-653). The date of 4 December 1647, instead of 6 December as given in the *DHSJ*, is based on the research of Frabrizio Martelli, in his *Michelangelo Tamburini XIV Generale dei Gesuiti, Omaggio di Montese al suo illustre concittadino e alla sua famiglia* (Modena: Golinelli Editore, 1994) pp. 12, 224.

was being hindered by his fellow Jesuits.[14] Several attempts to reopen this mission in the early years of the eighteenth century had ended in failure,[15] and when Desideri appeared on the scene another prospective Jesuit missionary had recently refused the assignment on the grounds that a mission in Tibet was not a feasible proposition.[16] A previous endowment meant for the first Jesuit mission in Western Tibet at Tsaparang (1624-ca. 1641)[17] had, after the closure of that mission, been re-allocated to the Agra college.[18] It is clear from the evidence that the project of returning to Tibet was a top-down decision taken by the superior general in Rome, and executed by his direct subordinates, but was not widely supported on the provincial level.[19] In any event the Goan

---

[14] See Desideri's letter from Goa dated 15 November 1713 (Petech, *Missionari Italiani,* V, 5-6). He strongly implies that previous efforts to restart the Tibet mission were foiled by the pretended compliance of the Goan province, and that he feared similar obstacles would be put in his way.

[15] On these failed attempts see Petech, *Missionari Italiani,* V, xiii-xvi.

[16] This assessment of the mission was made by Giuseppe Martinetti, S.J., of whom little is known; Desideri states that he was born in Turin (Petech, *Missionari Italiani,* V, xiv, 206). Martinetti cites distance, human and financial costs, and the assignment of this mission to the Capuchins as reasons for not pursuing this mission in his letter to Tamburini, written in Damao and dated 29 November 1713. His letter was first published and translated in Henry Hosten, S.J., *Letters and Other Papers of Fr. Ippolito Desideri S.J. a Missionary in Tibet* (1938; rpt. Delhi, Cosmo Publications, 1998) pp. 21-27.

[17] The Tsaparang mission was founded by the Portuguese Jesuit António de Andrade (*1580 Oleiros; SJ 16.xii.1596; †30.ii.2634 Goa [*DHCJ*, I, 160-61]); see also Neves Aguas, *Viagens na Ásia Central em Demanda do Cataio: Bento de Goes e António de Andrade* (Mem Martins, Portugal: Publicações Europa-América, 1988) pp. 70-71. About this first Jesuit mission see Wessels, *Jesuit Travellers,* pp. 43-92; Giuseppe Toscano, S.X., *La Prima Missione Cattolica nel Tibet* (Parma: Istituto Missioni Estere, 1951); Hugues Didier, *Les Portugais au Tibet: Les premières relations jésuites (1624-1635)* 2nd ed. (Paris: Chandeigne, 2002), and the entry "Tibet" in *DHCJ,* IV, 3794-795.

[18] This endowment was from the well-known Catholic patron of the Jesuits at the Mughal Court, Mizra Zu'lquarnain; see Petech, *Missionari Italiani,* V, xiii. It had been already reassigned to Agra by 1640 (223, n. 2). On the financial difficulties of the Agra mission in the early eighteenth century, see Dauril Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1750* (Stanford CA: Stanford University Press, 1996) p. 450, and on the personnel shortages in the Goan province during this period pp. 581-83.

[19] In fact, it seems there was a general obstructionism on the part of the Portuguese Goan provincial authorities toward Italian Jesuit missionaries in India; Desideri complains of this in his letter to Tamburini from Surat 30 December 1713 (Petech, *Missionari Italiani* V, 7-9), which unfortunately was not published in its entirety in either Hosten or Petech; in his edition, Petech notes at the beginning of the letter that remarks about various Jesuit missions in the Portuguese Assistancy, including Goa, had been omitted. However, these remarks are summarized by E. Hambye in the entry "India" in the *DHCJ* (II, 2006): " En ella critica la admisión fácil de novicios, cierto falta de celo manifestada en el escaso entusiasmo por propagar la devoción a san Francisco Javier...cierta indiferencia por las misiones populares y por algunos ministerios, como

authorities would not, or could not, provide any financial assistance for Desideri's Tibetan venture and it was only a substantial loan from D. Juliana da Costa, negotiated by the Visitor to the province, Fr. José da Silva, that allowed Desideri and Freyre to set off on their epic journey to Central Tibet.[20]

Abandoned in Tibet: "In Dire Poverty" (1718-1721)

Desideri's initial, and longest, residence in Lhasa extended from his arrival on18 March 1716 until the end of March of the following year. After the Dzungar invasion in 1717, which resulted in the deposition and death of Desideri's Qośot Mongol patrön, Lajang [Lha bzang] Khan, the effective ruler of Tibet, Desideri was forced to leave Lhasa and the pursuit of his Buddhological studies at the Sera monastic university and relocate to the remote Capuchin hospice in Dakpo province in 1718, for reasons of personal safety and economy.[21] It is the period from 1718 until his departure from Tibet in 1721 that his financial situation was at its lowest ebb; "[during this period] "I was totally abandoned and lived in extreme wretchedness and the most dire poverty."[22] As the present letter informs us, his repeated requests for financial help from Agra went unanswered; whether because his letters or their replies were lost, or his pleas were simply ignored by authorities unsupportive of the mission, we cannot say based on the

---

confesiones...y los excesivos conflictos que influían en la formación de los escolares....Desideri saltó en defensa de dos o tres jesuitas italianos de aquel tiempo, cuyo celo era obstaculizado por los superiores, incluido el provincial, Francisco Vieira." These same charges had been made in a letter to Tamburini of 13 January 1713, by another Italian Jesuit, Ignazio Tozzoni, and there were tensions between Vieira and several (probably Italian) missionaries during 1714-1715 (ibid.). Also see Sweet, "Seeking Capuchins," 4.

[20] Dona Juliana Dias da Costa (1657-1730) was a highly influential Portuguese Christian at the Mughal court, and a great patron of the Jesuits. See Petech, *MITN*, V, 242-43, n. 36, and Edward MacLagan, *Jesuits and the Great Mogul* (London: Burns, Oates, and Washbourne, 1932) pp. 181-89. Little is known about Fr. José da Silva (or Da Sylva as Desideri spells it), other than what we learn from Desideri's letters and the *Notizie* (Petech, *Missionari Italiani*, V, xvi, 20, 22, 152, 158, 227, 243). He was the visitor to the Mughal domains from at least 1713, until his death, which may have been in 1718 (See the letter ostensibly by Domenico da Fano but almost certainly written by Desideri himself ["probably from 1718 or 1719"] mentioning da Silva's death in Appendix II of Giuseppe Toscano S.X (introduction, translation, and notes) *Opere Tibetane di Ippolito Desideri S.J.*, Vol. II, *Lo Sñiṅ-po (Essenza della Dottrina Cristiana)* (Roma: ISMEO, 1982) pp. 276-77. On the loan see Desideri's letter to Tamburini, Delhi, 20 September 1714 (Petech, *Missionari Italiani* V, 20). We do not know the amount of the loan, but the Capuchin Fr. Domenico da Fano reported hearing from Freyre that the Jesuits had spent a thousand *scudi* just on the journey to Lhasa (Kathmandu, 8 June 1716; Petech, *Missionari Italiani,* I, 80).

[21] Petech, *Missionari Italiani,* V, 219.

[22] ". . . dal 1718. . . sino a questo 1721 ero stato totalmente abbandonato e stavo in estreme miserie e ultime necessità". (Desideri to Tamburini, Kuti, 21 September 1721, Petech, *Missionari Italiani,* V, 85).

available evidence.[23] When Desideri returned to Lhasa in September 1719, he had only two and a half rupees, and was forced to beg food and lodging from the Capuchins, themselves continually short of funds, particularly after Dzungar soldiers plundered nearly all their money and valuables.[24] This was a bitter reversal of fortune from his position of relative financial advantage prior to the invasion.[25]

As this letter relates, the only piece of financial assistance that he finally did receive from Agra in 1718 was a meager 300 rupees, that proved totally inadequate for his needs.[26] Indeed, after covering his expenses and the debts he had incurred to the Capuchins, he was left with nothing at all. He writes with particular bitterness that of the 100 rupees which was supposed to have been paid by the Rector to reimburse him for customs fees, "not a single cowry" had been sent, and so these duties had to be paid out of the 300 rupees he received.

By February of 1720 Desideri's financial situation was truly desperate, and he was once again constrained to retreat to the Capuchin house at Dakpo, where he was reduced to begging alms to support himself. As his letter informs us, in September 1720 he purchased a horse, mule and some donkeys and set out for India, with the intention of arriving in Patna sometime in December. He was, however, robbed of his horse and mule by Chinese soldiers, left with only three rupees, and forced to return to the hospice. This failed attempt to leave

---

[23] In a letter to Tamburini from Kuti (on the Tibetan border with Nepal) dated 21 September 1721 Desideri complains of the lack of response to his many letters to the provincial authorities, which he presents as a common state of affairs in the Goan domain, "a situation which disheartens the missionaries greatly and could cause them to become cool in their service to the Society" (Petech, *Missionari Italiani*, V, 84-85). One of the reasons for this problem, however, may have been the disruption of normal trade routes from Kathmandu and elsewhere consequent upon the Dzungar invasion and later disturbances in Tibet from 1717-1720.

[24] Petech, *Missionari Italiani*, VI, 52.

[25] See for example the letters of the Capuchin prefect of the Tibet mission, Domenico Da Fano, to the procurator general of his order, sent from Lhasa 15 February, 1717 5), and 26 June, 1717 (Petech, *Missionari Italiani*, I, 84-86, 94-95), in which he complains that Desideri receives special subsidies from his order for buying books and other luxuries, and is better financed than the Capuchins. Desideri's use of the word "beg" (*rogar*) in the letter seems rather dramatic, considering the obligation to provide hospitality to fellow Catholic religious, regardless of their order. However, he may well have regarded his request as begging, owing to the extreme poverty of the Capuchins and Desideri's own suppliant position; as the letter tells us, he did have to pay them back later for expenses incurred. Cf. Domenico da Fano's irritation with Freyre's long stay at the Capuchin residence in Kathmandu, and the latter having to sign a letter of credit to cover his expenses in Sweet, "Seeking Capuchins," 11 and n. 25.

[26] "an extremely meager subsidy (*uno scarsissimo sussidio*)" as he calls it in the letter to Tamburini from Kuti (Petech, *Missionari Italiani*, V, 85).

Tibet is recounted nowhere else in Desideri's extant writings. It raises the question of why he attempted to leave for India before receiving the definitive order to do so from the superior-general, since he had otherwise delayed his departure from Tibet as long as was humanly possible within the bounds of obedience to the Propaganda,[27] whose ruling to quit the country had been conveyed to him by the Capuchins on 13 August 1719. We believe that a key motivating factor was his having just then narrowly escaped being conscripted into a Tibetan militia, an incident he recounts in the *Notizie.*[28] Sometime in 1720 Desideri took refuge in the governor's palace in the provincial capital of Trongne; this doubtless was owing to the unsettled conditions in Dakpo in the wake of the Tibetan uprising against the Dzungar occupation in the spring of 1720 and the news of the advancing Chinese army. In anticipation of the Chinese occupation the Tibetans, at the direction of the provisional Tibetan government, were raising local militias to fight the Dzungars, and orders were issued for the conscription of all males over the age of 12, monks and foreigners included.[29] On the evening of September 28 Desideri received an order to report the following day with arms, a horse, a baggage mule, and two armed attendants, under penalty of death for non-compliance. Fortunately, Desideri's host, the vice-governor, happened to be a distant relative of the local commander, and was able to have the order countermanded the next day.

The real possibility of Desideri being conscripted (even the provincial governor, a monk, had not escaped this fate) could account for his purchase of the horse and mules; once the immediate threat had passed the general chaos and disorder, his precarious financial situation, bleak future prospects, and the expected formal order to quit Tibet, would all together have provided an impetus strong enough to have overcome Desideri's great aversion to leaving the mission. He may have included the tale of this misadventure here both to emphasize his grave financial plight as well as to underline his submission to the wishes of the Propaganda and the Society that he leave Tibet; he had attempted to accede to their wishes and return to India, but had been thwarted, as in so many of his plans, by circumstances beyond his control.

Two days before writing the present letter Desideri had received what was for him a most distressing communication: the formal order to leave Tibet from Tamburini. In the present letter Desideri details the difficulties he faced in

---

[27] See Bargiacchi, *Desideri*, pp. 64-72.

[28] *Notizie*, Book II, Chapter 12 (Petech, *Missionari Italiani*, VI, 70-71, especially n. a).

[29] On the Tibetans' revolt against the Dzungars and support for the Chinese invasion see Luciano Petech, *Tibet and China in the Early XVIIIth Century* (Leiden: E. J. Brill, 1972) pp. 63-65; on the conscription for the militias Petech in Petech, *Missionari Italiani*, VI. 326, n. 87.

complying with Tamburini's order, and renders a minute account of the expenses he anticipated on the journey back to India; he requests a minimum of 1000 rupees, although the expenses he lists come to approximately 1300 rupees. As it turned out, he managed to put together the needed funds for his return through a combination of loans from the Capuchins and from alms.[30] He was confident of repaying the Capuchins; by September 1721 he knew from a letter he had just received from the director of the Dutch factory in Patna, that "the aid for my assistance which I had asked for with so many tears, and for so long a time, had now arrived."[31] This money was likely sent on to the Capuchin hospice in Kathmandu, from whence Desideri could have it conveyed to Lhasa. It appears that when it was a question of Agra extracting Desideri from Tibet and not further exacerbating the conflict with the Propaganda, they could prove surprisingly efficient. Desideri left Lhasa on 28 April 1721 on his way to Patna, through Kuti (where he stayed from 30 May until 8 December, 1721) and Kathmandu.[32]

Conclusions

The present letter furnishes us with details of Desideri's later years in Tibet that he later found inconvenient to relate in accounts meant for a wider audience. The bitterness, frustration, and sense of abandonment it expresses is quite palpable and in this way it complements the long letter he wrote to Tamburini in September 1721. Given that (1): his mission was impeded at the outset by Goa, (2): he had been left alone in Tibet by his companion Freyre almost as soon as they had arrived in Lhasa,[33] (3): his repeated calls for financial assistance and reinforcements for the Tibet mission were ignored by Goa and Agra, and (4): that he had been used as a cats' paw by da Silva as part of a counterattack or diversionary action against incursions into Jesuit missionary fields by the mendicant orders backed by the Propaganda Fide–it is not surprising that Desideri remained bitter toward the Portuguese to the end of his life.[34] His

---

[30] Letter to Tamburini, Kuti, 21 September 1721 (Petech, *Missionari Italiani,* V, 85). Hosten speculates that at this point Desideri was able to accept alms from his Tibetan friends whose gifts he had previously refused (*Missionary,* p. 116, n. 1).

[31] "...sono giunti per mio sussidio quagl'aiuti che da tanto tempo in qua con tante lacrime ho dimandato," Desideri to Tamburini, Kuti, 21 September 1721 (*Petech, Missionari Italiani,* V, 86).

[32] Petech, *Missionari Italiani,* V, 3, VII, 3-7.

[33] He states that Freyre had been assigned to him as a companion, but abandoned him upon their arrival in Lhasa ["ma appena giunto m'abbandonò"] (Petech, *Missionari Italiani,* V, 215).

[34] For example, in the *Notizie,* written toward the end of his life and meant for publication, he expresses sharp criticism of the Portuguese, particularly for their slave trading and the ruthless practices of the Holy Office in Goa, that had alienated non-Christian potential converts even in far distant Nepal (*Notizie,* book 1, chapter 3; book 4, chapter 2; Petech, *Missionari Italiani,* V, 130-131,

wretched financial situation during his last years in Tibet gives a prophetic air to the remark of Pope Clement XI, who received Desideri prior to his departure for Tibet; when Desideri told Clement that the Society of Jesus would be financing his mission, he warned the young missionary "Dabit panem arctum et acquam brevem."[35]

Translation

Copy of Some Paragraphs of a Letter Written to the Father Rector at Agra, 10 January, 1721[36] [253r]

Your Reverence has written that you have sent me more than eighteen letters, and as God is my witness despite all of my best efforts I have received none except for those of August, 1718 and 1 June, 1720. As for all the letters I wrote to you in very great numbers from the end of 1717 until this present letter of 1721, I have not had a single word in response. When I received the letter from Your Reverence in 1718 I also received a bill of exchange for 300 rupees. In order to get the money, I went from Dakpo, where I was at that time, to Lhasa, arriving there on 9 September 1719, and on arriving found that the contractor to whom the bill of exchange was addressed had died in 1719 in Kathmandu, Nepal. Owing to that, I could only obtain [the money] after a number of months and great efforts. On arriving in Lhasa on 9 September 1719 I had only 2 1/2 rupees, and nothing with which to pay the debts I had to the Capuchin Fathers. Not only was I not able to pay my debts then, but I had to borrow more money from them, and being in their house had to beg that they feed me and pay my expenses. In February 1720 I finally received the 300 rupees, but with the debts that I had [1] from renting the small room[37] in Lhasa from 1717 until the end of 1719, [2] with the fathers for various necessities that they

---

VII, 12). As soon as he was able, after his return to India, Desideri left the jurisdiction of the Portuguese province for the French Jesuit mission based in Pondicherry, and returned to Europe on a French vessel (Petech, *Missionari Italiani*, VII, 55-60, 82-87).

[35] The reference is to Isaiah 30:20: "Et dabit vobis Dominus panem arctum et acquam brevem," which the *New Revised Standard Version* renders as: "Though the Lord may give you the bread of adversity and the water of affliction." Desideri presented this anecdote in the first chapter of the first book of the *Notizie* (Petech, *Missionari Italiani*, V, 122). He relates that in his reply to the Pope he defended the Society, claiming that it takes good care of its missionaries who give their utmost to their labors, although this belief, as we have seen, was belied by his later experience. The sarcasm in this account of his meeting with Clement would hardly have gone unnoticed by Desideri's intended audience.

[36] The title was written in Italian by the copyist. The addressee was the Rector of the College at Agra, Father Melchior dos Reys (see Bargiacchi, *Bibliografia*, p. 21, and n. 2 above).

[37] Literally, "being on the rolls for a small room," referring to his room at the Capuchin residence in Lhasa.

bought for me in Lhasa and sent to me in Dakpo, [3] the expenses I had in Lhasa from 9 September 1719 until 10 February 1719, [4] the customs fees for which the Father Protector Ignacio de Almeyda[38] had ordered that I be sent 100 rupees by the Rev. Father Melchior dos Reys,[39] of which he sent me not a single cowry.[40] With all these debts, receiving the 300 rupees was the same as if I had not received it, and so I had to beg the [Capuchin] Fathers to continue to pay my expenses. But since expenses in Lhasa are enormously high in these anguished times, in February [1719] I retired to another hospice they had in Dakpo,[41] in order to lessen their burden, hoping for replies to the letters I had written to Your Excellence and the Father Protector in September and December 1719 and January 1720, and for some aid with those replies. In that period I managed to meet my needs with alms, but as I have said, your letter arrived recently without any aid. Until the end of October 1720 all the roads and the mountain [passes] were closed in every area; when the Chinese became the masters of this Kingdom some of them opened up, and in September I bought a horse and a mule and some donkeys and began a journey in order to arrive in Patna by [the beginning of] December or at the end of it. But the Chinese robbed me of the mule and the horse on the journey, and having no more than 3 rupees of alms with me, I had to retreat once more to the Capuchin hospice. Recently I received a letter from their Prefect informing me that it is impossible to obtain a passport, since the permission still has not come from China from the king, nobles, and commanders, and the kingdom [of Tibet] is without a head of state. On this occasion the prefect himself expressed his sympathy for my troubles and poverty, offered to make efforts to obtain a passport if that were possible, [253^{v}] and he offered to send me money. So when the passport and money get to me I will at once buy another horse and two mules (I cannot make do with less) and undertake a journey again. But

---

[38] This may be the same Ignácio de Almeida, a native of Beja, Portugal, who left on the mission to the Indias the year before Desideri, in 1711. See Francisco Rodrigues, S.J., *História da Companhia de Jesus no Assistência de Portugal*, 4 vols.. (Porto: Livrería Apostolado da Impresa, 1931-1950) IV, 97. As superior to dos Reys, he may have been da Silva's successor as visitor. He died in Goa on 9 February 1729 (Joseph Fejér, S.J., *Defuncti secundi saeculi Societatis Iesu*, 4 vols. [Rome: Curia Generalitia S.J., 1985] I, 25).

[39] As mentioned in note 3, dos Reys was the addressee of this letter, and is here being referred to formally in the third person.

[40] Cowry shells were used as coins, of the smallest possible value, one cowry being equal to 1/10 of a *dam*, which in itself was only worth 1/4 of a paisa (see Petech, *Missionari Italiani,* V, 235).

[41] The text inexplicably reads "Sokpo," the Tibetan for "Mongol." This can only be a slip on Desideri's part as he was living at the Capuchin hospice in Dakpo at this time.

because of H [Winter][42] it is impossible to reach Patna before the end of [December] 1721. In the meantime, Your Reverence should kindly send me immediately with all speed at least a thousand Rupees by means of the Dutch gentlemen, charging them that as soon as they hand it over to the Capuchin fathers at Patna that they have them send it immediately to Lhasa or Nepal. Although Fr. M. Freyre asked Your Reverence for 300 rupees and I am asking for at least a thousand, your Reverence might suppose that I am asking too much, but we shall see who is calculating correctly, Fr. Freyre or I. Fr. Freyre's journey took 18 days less than the one that I must undertake, nevertheless, I will consider them as if they were identical. Fr. Freyre needed five horses, and left Lhasa with that many. I am not asking for five, but three. At the present time (if you should inquire, there are witnesses) it costs 40, 45, up to 50 *tangas*[43] for one horse or mule, that is, 135, 150 or 165 rupees each. That means that at least 405 rupees are needed for three horses or mules. Then there are the saddles, saddle-packs, the equipment for the animals: ropes, sacks, and other materials, which come to at least 25 rupees. Then there are objects necessary for the journey and boots for me and for the man-servants, which are at least 20 rupees. I need to obtain the passport and have it brought from Lhasa, which is 10 rupees. Two porters[44] are needed, and a guide for the road as far as Kuti[45]–exactly 50 rupees are needed merely to pay them (on top of food) until Kuti. I need *Cha* [tea] for the road, which would come to at least two *parguas,*[46] that is seven *tangas*, or 33 1/3 rupees. In addition, at least 30 *luiamãs*[47] of butter are

---

[42] Based on the context, the only reasonable explanation of the use of the initial H (perhaps to save ink/paper) is that it is an abbreviation for winter (Latin *hibernus*, or *hiberno,* the older form of the modern Portuguese *inverno*). Desideri speaks of the necessity of waiting for the snows to melt before crossing the Tibetan passes (*Notizie,*Book 1, Chapter 7; Petech, *Missionari Italiani,* V,162), as did earlier travelers (see Toscano, *Prima Missione* , pp.36-37 and 37, fn.1). In fact, he did not set out for India until April of 1721 (*Notizie* Book 1, Chapter 15: Petech, *Missionari Italiani,* V, 205*),* citing as the reason for his delay the "danger of crossing in that season of extremely cold climate to the heat of the kingdom of Nepal."

[43] Desideri always writes *tangua* here and below. The *tanga* was used by the Portuguese in India. See Henry Yule and A.C. Burnell, Hobson-Jobson (1903: rpt. Delhi, Munshiram Manoharlal, 1968) pp. 896-97 and Alden, *Enterprise*, p. 666.

[44] *Moços*, literally "boys," a word commonly employed for male servants in India.

[45] The copyist routinely writes "Kubi."

[46] This must be a copyist's error (possibly influenced by the common Indo-Portugues word *pargana*, sub-district) for *pardão* or *pardau*, a gold or silver coin equal to five or six tangas. See Sebastião Dalgado, *Glossário luso-asiático*, 2 vols. (1919-21: rpt. Delhi, Asian Educational Services, 1998) II, 175.

[47] The meaning of this word, if correctly transcribed, escapes me, although it obviously refers to a weight. The last syllable is almost certainly *mão*, which in this context cannot be taking in its usual sense, as "hand," but probably respresents the Hindustani *maund*, "Indian weight for solids

needed, for 23 1/3 rupees. For each day of the journey as far as Kuti, doing it as cheaply as possible, 5 *nalis* [40 lbs.][48] of *jabù* [barley],[49] are necessary, that is, exactly a half-rupee's worth a day; so, giving the exact sum for the length of the journey as far as Kuti 23 rupees are needed just for barley. And again, speaking only of the days on the road and four persons, making the journey in the most miserable way, at least eight sheep are needed for meat , that is, at least 32 rupees worth of meat. I need salt, garlic, rice and beer, which comes to at least seven rupees. Again, firewood, straw and hay are needed twice a day, and *Ciondur* [feed][50] for the animals, that is at least 30 rupees. I need to pay for passage on ferries and to give something to the customs officials,[51] and other unexpected expenses, at least 10 rupees. I need to wait for the passport in Dakpo at least until the end of March, which I can manage, living wretchedly, on 100 rupees. Then, I need to stop at Lhasa for at least a half a month, for at least 30 rupees. After I arrive in Kuti I need to send the three men back to their homes and give them all the provisions [for their journey], which comes to at least 60 rupees, and give each of them at least a rupee and a half *enam* [gratuity],[52] which comes to 64 1/2 rupees. This means that from Dakpo to Kuti I need at least 863 and 1/4 rupees.

---

or liquids varying from 1-75 kg." (Delgado, *Glossário* II, 34-35). *"Luia"* remains a mystery; there is the Indo-Portuguese term *lonim*, from the Konkani *loṇi,* butter (non-clarified), which fits the context, but not the grammar; we would expect *mãos de lonim* or something of the sort.

[48] *Nali,* in Kumaoni a wooden vessal for measuring grain, equal to 30 seers, See entry *nālā* in Ralph L. Turner, *A Comparative and Etymological Dictionary of the Nepali Language*, reprinted and corrected edition (London: Routledge and Kegan Paul, 1965) p. 341. A seer is equal to eighty *tola-s*, or approximately 2.5 troy pounds (Yule and Burnell, *Hobson-Jobson*, pp. 807-08).

[49] Cf. Hindi *yava, yuva*, barley.

[50] Pronunciation spelling of Tibetan *chu ldur/ chu 'dur,* barley flour mixed with water as horse-feed. See Sarat Chandra Das, *A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms*, rev. and ed. By Graham Sandberg and A. William Heyde (1902: rpt. Delhi: Motilal Banarsidass, 1970) p. 417.

[51] *Gavalos,* most likely a formation based on *gabela*, a now archaic term for tax or toll in Portuguese (Italian *gabella,* and *gabelliere,* tax or customs collector, late Latin *gabellarius*). Desideri mentions these rapacious officials (*troppi frequenti e spietati gabellieri*) when explaining the need to travel in a a caravan in India (*Notizie* I, 4; Petech, *Missionari Italiani,* V, 141), and describes their depredations on his journey from Kathmandu to Patna (*Notizie* IV, 3; Petech, *Missionari Italiani,* VII, 19*),* on this occasion using the Hindustani term *chaukidar.* Their exactions on travelers were well known; see for example the complaints of the Capuchin Fr. Giuseppe da Ascoli writing from Nepal in 1707 (Petech, *Missionari Italiani,* I, 6-8).

[52] This is an alternate spelling of *enaum* (*inam, imaum*), an Indo-Persian word meaning gift, favor, or gratuity (*Hobson-Jobson*, p. 433).

Then, at Kuti, I need to engage another two servants to go as far as Kathmandu in Nepal, which means 20 rupees for my passage and theirs. I need to stop there [in Kuti] for some 10 or 15 days, which would cost at least 25 rupees. For the servants' *musharra* [wages],[53] from Kuti and a little gratuity I need 9 rupees and six *Barias*,[54] at least 25 rupees as far as Kathmandu. Which means that in order to get to Kathamandu I need at least 968 1/4 rupees.

In Kathmandu I need to let the *Pattu* [servants][55] have all new clothing, blankets, and shoes, or 30 rupees more or less, I don't know exactly what it costs in those lands. Then, due to H [Winter] I need to stop for 6 months in Nepal--food for myself and the servants and other things will be close to 200 rupees.[56] From Kathmandu to Patna at least 100 rupees will be needed. This means that to get exactly to Patna at least 1298 rupees are needed. What if one should fall ill, or meet with misfortunes? And what about [the expenses] in Patna, and from Patna to Agra?

Your Reverence should know that I need all of this; I have written you on other occasions that if you don't send me what is necessary, along with the other needed expenses, I cannot get there [Agra], and it would not my fault. If there is anything left over I would save it and not misuse it, but return it for safekeeping.[57] Your Reverence should be guided by yourself and do whatever you judge. If I have what is needed and don't come, the fault will be mine; but if I don't have what is needed and don't come, the fault will not be mine.

Transcription[58]

[253^r] Copia d'alcuni paragrafi d'una lettera scritta al P. R. d'Agra a 10 Gen. 1721

V.R. escreve que me tem mandado mais de 18 cartas e eu testo com

---

[53] Hindustani, *mushara.*

[54] The meaning here is uncertain. Perhaps a measure of rice is meant, cf. Hindustani *bhar, bhara:* See H.H. Wilson, *A Glossary of Judicial and Revenue Terms* (1855; rpt. Delhi: Munshiram Manoharlala, 1968) p. 118. Alternatively, it may be a transcription error for *bata* or *battiam,* in its sense of four coins of very low value, customarily given to employees as part of their daily ration to purchase pepper, salt, and firewood. See s.v. in Delgado, *Glossário,* I, p.101.

[55] Probably a young man, from Nepali *paṭṭo,* Hindi *paṭṭā*), "a young man" (Turner, *Comparative and Etymological Dictionary,* p. 360, thus equivalent to *moço,* boy or servant.

[56] Desideri actually came to spend less than three weeks in Nepal; however, he did spend eight months in the Tibetan border town of Kuti.

[57] Taking "*Cost*" as an abbreviation of Portuguese and Latin *custódia.*

[58] I have inserted a minimum of punctuation; paragraph breaks and capitalization follow the original.

Deo[s] q[ue] com todas as diligencias q[ue] tenho feytas não tenho recebido outra senão a de Ag[osto] de 1718 e a do prim[eiro] de Julho de 1720. De todas as cartas q[ue] tenho escrito em grandiss[imas] quantid[ades] desde o fim de 1717 atè a este 1721 de nenhuma tenho achado nem huma so palavra de reposta. Em recebendo as cartas de V.R. de 1718 recebi tambem a letra das 300 Rupias e p[ara] receber dinheiro de Takpo aonde então me achava foy p[ara] Lhasa, aonde cheguey aos 9 de sept[embro] de 1719 e em eu chegando achey q[ue] o contratador pelo qual era a letra em jan[eiro] de 1719 tinha morto em Katmandu de Nepal. e por tal causa não o pude receber senão depois de meses, e com grande trabalho. Em eu cheguando em Lhasa aos 9 de sept[embro] de 1719, sem pagar as dividas q[ue] tinha com os P[adres] Capuchinhos, me achey com som[ente] 2 Rupias e meya e não mais, e alem de não puder então pagar as dividas foy necessitado tomar delles emprestado outro dinheiro e estando em Casa delles rogalos q[ue] me sustentassem e fizessem os gastos p[ara] mim. Em Fevreyro de 1720 em fim recebi as 300 Rupias, mas pelas dividas q[ue] tinha pelo rolo de hum cubiculo em Lhasa de 1717 atè ao fim de 1719, com as dividas q[ue] tinha com os P[adres] por varias cousas necessarias q[ue] no 1718 e 1719 os P[adres] tinhão p[ara] mim compradas em Lhasa e me tinhão mandadas p[ara] Takpo], com as dividas dos gastos feytos p[ara] mim em Lhasa dos 9 de sept[embro] de 1719 atè aos X de Fev[reiro] de 1720 e com as dividas dos direitos da alfandega p[ara] pagar os quaes o P. Prot. Ign[acio] de Almeyda tinha dado ordem ao P.R. Melchior dos Reys q[ue] me mandasse 100 Rupias, das quaes nem hum Kauri elle me mandou. Por todas essas dividas em eu recebendo as 300 Rupias foy o mesmo q[ue] não recebelas, e assim foy necessitado de rogar os P[adres] de continuar a fazer elles os gastos p[ara] mim. Mas como em Lhasa os gastos são exterminadam[ente][59] grandes nestes tão chorosos tempos p[ara] menos agravo delles e meo em Fevreiro mesmo me recolhey neste outro Ospicio delles em Sokpo[sic] esperando pelas repostas de m[inhas] cartas escritas a V.R. e ao P. Prot. em sept[embro] e em [dezembro] de 1719 e em Jan[eiro] de 1720, com taes repostas esperando algum soccorro, e neste t[em]po arremediandome nas minhas necessid[ades] com esmolas, mas como tenho dicto hontem chegou a carta de V.R. sem algum soccorro.

He ao fim de outo[bro] de 1720 todos universalm[ente] os caminhos e montes forão em toda banda fechados e com ficar os chinos donos deste Reyno, sendose em sept[embro] algum tanto abertos, em sept[embro] tinha comprado hum cavalo um macho e huns burros, e tinha começado a viajar p[ara] poder cheguar em dez [embro] ou fim delle em Pattna mas tendome na viagem os chinos robado o macho, e o cavalo, e não achandome mais q[ue] com

[59] This may either be a mistake, of Desideri or the copyist, for *extremadamente,* or Desideri's attempt at a Portuguese form of the Italian *sterminatamente*, a hyperbolic adverb that he employs frequently in the *Notizie* to mean extremely numerous or large.

3 Rupias de esmolas, foy necessitado recolherme outra vez pelo Ospicio dos Capuchinhos. Hontem recebi carta do Prefecto delles, em q[ue] me responde ser impossivel alcançar o Passaporto, pois ainda não tendo vindo da China a reclamação nem do Rey, nem dos Grandes e Comandantes, e o Reyno estar sem cabeça. com essa occazião elle m[esmo] compayxando as minhas miserias e necessid[ades] se offerece de fazer diligencias p[ara] alcançar o Passaporto se for possivel [253b] e se offerece de mandarme dinheiro. Assim como alcançar e me chegar o passaporto e o dinheiro logo comprando outro cavalo e outros 2 machos (menos não pode ser) outra vez hey de tomar a Viagem mas por cauza de H he impossivel o chegar em Pattna antes do fim de dez[embro] de 1721. Entre tanto V.R. logo com toda pressa q[ue] possa ser possivel faça graça de me mandar ao menos mil Rupias por meyo dos S[enhores] Olandezes, m[esmo] encarregandolhes q[ue] logo as entreguem aos P[adres] Capuchinhos de Pattna p[ara] elles logo mandarmas ou p[ara] Lhasa ou p[ara] Nepal. Como o P.M. Freyre diz a V.R. 300 Rup[ias] & eu dizendo ao menos mil, crerà V.R. q[ue] eu peço demasiadam[ente], mas vejamos quem falla acertadam[ente], se o P. Freyre ou eu. A viagem q[ue] fez o P.M. Freyre huns 18 dias menos comparada da q[ue] devo fazer eu; porem considerese sem differencia e sem dezeguald[ade]. Ao P.M. Fr. forão necess[arios] 5 cavalos e com tantos foyse de Lhasa. Eu não quero 5 mas 3. Agora nestes t[em]pos (se pergunte as testemunhas) cada hum cavalo ou macho p[ara] compralo o preço he de 40, 45, a 50 Tanguas, quer dizer 135 Rup[ias] ou 150 ou 165 por cada hum. quer dizer por 3 cavalos ou machos são necess[arias] ao menos 405 Rupias. Depois são necess[arias] selas, albardas, aviam[entos] das Bestas, cordas, saques e outos materiaes, i.e. ao menos 25 Rup[ias] depois são necess[arias] cousas da Viagem e Botas p[ara] mim e pelos moços, i.e. ao menos 20 Rup[ias]. He mister alcançar o Passaporto e fazelo vir de Lhasa quer dizer 10 Rup[ias]. São necess[arios] 2 moços e hũa guia de caminho atè a Kubi, i.e.pela precisa paga delles atè a Kubi (alem do comer) 50 Rup[ias] em ponto. He mister o chà pelo caminho i.e. ao menos 2 Parguas i.e. 10 Tanguas i.e. 33 Rup[ias] e um tertio de Rupia. São mister ao menos 30 ou mais luiamãs de mantega i.e. 7 Tanguas i.e. 23 Rup[ias] e hum tertio. Por cada dia da Viagem atè a Kubi a fazela m[esmo] escassa são necess[arios] 5 Nalis de Jabù i.e. cada dia em ponto hum meyo Rupia i.e. falando precisam[ente] dos dias de caminho ate a Kubi som[ente] de Jabù 23 Rup[ias]. Item falando som[ente] dos dias de caminho & 4 pessoas fazendo-a m[esmo] miseravelm[ente] são necess[arios] ao menos 8 carneros de carne i.e. ao menos 32 Rup[ias] de carne. He necess[ario] Sal, Alhos, Arros e Birra i.e. ao menos 7 Rup[ias]. Item cada dia 2 vezes são necess[arios] lenhas, palha, feno e Ciondur pelas bestas i.e. ao menos 30 Rup[ias]. He mister passar barquas, dar alg[uma] cousa aos Garvalos, outras imprinencias [*sic*][60] e ao menos 10 Rup[ias]. He mister esp[er]ar em Takpo o Passaporto i.e. esp[er]ar ao menos ate ao fim de

---

[60] Judging by the context, this may be the copyist's error for *imprESCiências*.

Março i.e. vivendo mizeravelm[ente] 100 Rup[ias]. Item he mister deterse em Lhasa ao menos meio mes i.e. ao menos 30 Rup[ias]. He mister depois de ter chegado em Kubi remandar os 3 home[n]s pelas suas casas e darlhes todos os provim[entos] i.e. ao menos 60 Rupias e ao menos por cada hum delles hum Rup[ia] e meyo de enam i.e. 64½ Rup[ias]. Quer dizer de Takpo atè a Kubi ao menos são necess[arias] Rup[ias] 863¼.

Item em Kubi he mister tomar outros 2 moços atè a Katmandu de Nepal i.e. pela passagem minha delles 20 Rup[ias]. He mister ali deterse huns 10 ou 15 dias, i.e. pelos gastos huns 25 Rup[ias] ao menos. A muxarra dos moços atè a Katmandu e hum pouco de enam 9 Rup[ias] seis Barias ao menos ate a Katmandu 25 Rup[ias]. O comer no caminho atè a Katmandu ao menos 25 Rup[ias]. Quer dizer atè a chegar a Katmandu são necess[arias] ao menos Rup[ias] 968¼.

Em Katmandu he mister deixar o Pattu com Ropas, colchas, çapatos & tudo novo, quer dizer 30 Rup[ias] mais ou menos, não sey preciso o q[ue] partem aquellas terras. Item por cauza do H he mister deterse 6 meses em Nepal Victo p[ara] sy e moços, Moços e outras cousas, i.e. perto de 200 Rup[ias] de Katmandu p[ara] Pattna ao menos 100 Rup[ias] são necess[arios]. Quer dizer q[ue] p[ara] chegar precisam[ente] ate a Pattna são necess[arias] ao menos 1298 Rupias & sea pessoa adoecer? Que acontecerem desgraças? & em Pattna? & de Pattna p[ara] Agra? V.R. saiba q[ue] tudo isto he preciso; e outras vezes là tenho escrito se não me mandarem o necess[ario] eu não puderey cheguar, e alem serão necess[arios] mais gastos, e a culpa não serà minha. Se alguma cousa sobejar, forrando-a não hey de busala mas tornarà p[ara] o Cost. V.R. se regre e faça o q[ue] julgar. Em eu tendo o necess[ario] e não vindo, a culpa serà minha, não tendo o necess[ario] e não vindo, a culpa não serà minha.

Sumario

Esta carta, hasta ahora no publicada, escrita en portugués por Ippolito Desideri, S.J., al rector del Colegio jesuita en Agra, Melchior dos Reys, presenta un cuadro enérgico de los últimos años de Desideri en El Tíbet, concretamente de su desesperada situación económica, desde 1718 a 1721, y su percepción de haber sido descuidado por las autoridades provinciales de Goa. Ofrece el único relato presente en sus escritos sobre su fracasado intento de volver a La India, a finales de 1720, así como los detalles, hasta ahora desconocidos, de su estancia en Lhasa con los capuchinos, desde el 9 de septiembre de 1719, hasta el 20 de febrero de 1720.

LA SCIENZA SPERIMENTALE IN JEAN JOSEPH SURIN, S.J.

Francesco Asti*

Introduzione

Jean Joseph Surin[1] è una figura affascinante del Seicento francese. Può essere considerato l'emblema di un secolo che cerca con ogni forza di delineare il contenuto e il metodo dell'esperienza spirituale cristiana. La sua vita è controversa. Figlio della spiritualità ignaziana, si dedica con tutta la sua passione alla preghiera contemplativa senza rinnegare le sue origini, anzi prospettando alla Compagnia di Gesù il risvolto mistico del suo fondatore.

Nel vivere lo slancio apostolico e spirituale, viene catapultato in una vicenda dolorosa di quegli anni: la possessione diabolica di alcune suore a Loudun. Da questa esperienza esce fortemente segnato nel fisico e nella psiche, per cui vivrà un lunghissimo periodo di depressione. Proprio a partire da questa sofferenza che indica come possessione diabolica, Surin si accinge a scrivere le sue memorie e a prospettare un percorso di perfezione.

Il gesuita mostra il valore innegabile della contemplazione nell'azione pastorale; intende delineare una scienza sperimentale in cui la propria esperienza e quella dei santi sono la materia prima su cui riflettere. Individua un principio fondamentale della teologia attuale: l'esperienza come incontro fra l'uomo e

* Francesco Asti, sacerdote dell'Arcidiocesi di Napoli dal 1992, si è laureato alla Pontificia Università Gregoriana in teologia dogmatica indirizzo spiritualità (1999) e all'Università degli Studi di Salerno in scienze delle comunicazione (2005). Insegna spiritualità ed escatologia presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale. È consultore teologo presso la Congregazione per le cause dei santi (2008). Ha già pubblicato con la Libreria Editrice Vaticana: *Spiritualità e Mistica. Questioni metodologiche* (2003); *Dalla spiritualità alla mistica. Percorsi storici e nessi interdisciplinari* (2005); *Dire Dio. Linguaggio sponsale e materno nella mistica medioevale* (2006).

[1] *9.ii.1600 Bordeaux; SJ 2.vii.1616 Bordeaux; †22.iv.1665 Bordeaux (*DHCJ*, IV, 3671).

Dio. La sua riflessione nel determinare come l'uomo vive al massimo tale incontro non è solo spirituale, ma è soprattutto teologica, in quanto l'autore offre i criteri della scienza sperimentale entrando nel vivo dibattito della sua epoca. Come la tarda scolastica, così la mistica dispone di un metodo e di un campo di indagine determinati, per cui a buon diritto può chiamarsi scienza. Con il termine mistico non si vuole indicare solo ed esclusivamente i fenomeni straordinari, ma soprattutto la vita di grazia che conduce un credente a vivere Dio nell'esercizio delle virtù e dei doni dello Spirito Santo.

In questo cammino di fondazione epistemologica Surin viene aiutato dall'esperienza e dalla riflessione di Louis Lallemant,[2] che rappresenta il suo nume tutelare. Il presente lavoro intende contribuire ad una ripresa degli studi sulla mistica ignaziana persistente nell'esperienza originaria di Ignazio Loyola[3] e nel cammino spirituale della Compagnia di Gesù.

Alla scuola di Louis Lallemant

Le riflessioni proposte da Jean Joseph Surin sulla scienza mistica hanno bisogno di essere evidenziate in un quadro più ampio rappresentato dalla vita e dal pensiero di Louis Lallemant, istruttore del terzo anno di probazione.[4] Tale riferimento risulta necessario, in quanto il gesuita in questione è il punto di riferimento di quella che Henri Bremond[5] definisce "scuola di Padre Lallemant."[6] Per lo studioso, infatti, Lallemant si presenta come un caposcuola i cui discepoli San Jean Brébeuf,[7] San Isacco Jogues,[8] Jean Joseph Surin, Jean

---

[2] *1.xi.1588 Châlons-sur-Marne; SJ 10.xii.1605 Nancy; †5.iv.1635 Bourges (*DHCJ*, III, 2267).

[3] *c. 1491 Loyola; SJ fondatore della Compagnia di Gesù; †31.vii.1556 Roma (*DHCJ*, II, 1595).

[4] Cf. Louis Lallemant, S.J., *La vie et la doctrine spirituelle du Père Louis Lallemant,* (Paris: Desclée de Brouwer, 1959). Julio Jimenez, S.J., "Précision biographique sur le P. Louis Lallemant," *AHSI* 33 (1964) 269-332; Georges Bottereau, S.J., "Autor d'un billet inédit et de la Summa Vitae du P. Louis Lallemant," *AHSI* 45 (1976) 291-305; Gervais Dumeige, S.J., "Lallemant Luigi", in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, ed. Ermanno Ancili, 3 vols. (Roma: Studium, 1975) II, 1399-1401; Justo Collantes, "Lallemant Louis," in *Dizionario di Mistica*, eds. Luigi Borriello, Edmondo Caruana, Maria Rosaria Del Genio, Nicola Suffi (Città del Vaticano: LEV, 1998) coll. 717-18; *DHCJ*, III, 2267-268.

[5] *31.vii.1865 Aix-en-Provence; SJ 24.xi.1882 Peak; †17.iii.1933 Arthez; uscito dalla Compagnia il 6.ii.1904 (*DHCJ*, I, 541).

[6] Henri Bremond, *La conquête mystique: l'école du Père Lallemant et la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus* (Paris: Bloud et Gay 1920) p. 4: "plus une, plus originale, plus sublime vingt fois et vingt fois plus austère, plus dure que Port-Royal, l'école que nous allons étudier a fait peu de bruit."

[7] *25.iii.1594 Condé-sur-Vire; SJ 8.xi.161 Rouen; †16.iii.1649 Saint Ignace, ca. de Midlon Canada (*DHCJ*, I, 539).

[8] *10.i.1607 Orléans; SJ 24.x.1624 Rouen; †18.x.1646 Auriesville (*DHCJ*, III, 2151).

Rigoleuc,[9] in seguito Vincent Huby,[10] Pierre Champion[11] sono la manifestazione più alta dell'*empire mystique* sviluppatosi nel Seicento francese.[12] L'espressione mutuata da Rigoleuc ben designa la realtà spirituale del momento che coinvolge alcuni membri della Compagnia di Gesù. L'impero mistico rivela un profondo desiderio di preghiera contemplativa e di unione a Gesù Cristo.

Il gruppo presentato da Bremond non si può definire un circolo spirituale alla stregua dei salotti buoni di Parigi (come quello di M.me Barbe Acarie), né si può inquadrarlo con rigidità in una vera e propria scuola di mistica, in quanto i suoi membri non hanno la percezione di costituire un circolo. Bremond riesce, però, a cogliere le affinità spirituali di alcuni giovani gesuiti che partecipano all'approfondimento del terzo anno di probazione. In realtà tali affinità mistiche sono da rileggere in un solco ben più profondo costituito dalla tradizione mistica della Compagnia di Gesù e dalle tendenze mistiche del Seicento francese.

Champion delinea l'ambiente in cui si sviluppa il pensiero mistico di Lallemant: i suoi confessori e i suoi amici più intimi sono anche i teologi che lo aiutarono nella composizione del suo itinerario spirituale: Pierre Meslant,[13] Jean Bagot,[14] Antoine Vaher,[15] Jacques Grandami.[16] Se costoro rappresentano l'ambiente fertile per iniziare un cammino di rinnovamento spirituale all'interno della Compagnia di Gesù, Bremond, con pungente ironia, individua l'altra faccia della medaglia di questo ambiente spirituale: gli asceti.[17]

---

[9] *24.xii.1596 Quintin; SJ 2.ii.1617 Rouen; †2.ii.1617 Vannes (*DHCJ*, IV, 3361).

[10] *16.iii.1618 Hennebont; SJ 25.xii.1625 Parigi; †22.iii.1693 Vannes (*DHCJ*, II, 1962).

[11] *14.x.1632 Saint-Martin-de-Charlieu; 19.xi.1651 Parigi ; †28.vii.1701 Parigi (*DHCJ*, I, 740).

[12] Cf. Bremond, *La conquête mystique,* p. 5. Anche Louis Cognet, *Spiritualità moderna. La scuola francese (1500-1650)* (Bologna: Dehoniane, 1974).

[13] *13.ii.1596 Orléans; SJ 7.ix.1613; †27.x.1639 Bernay (*Sommervogel*, V, 1020).

[14] *11.vii.1591 Rennes; SJ. 2.i.1611 Nancy; †23.viii.1664 Parigi (*DHCJ*, I, 323).

[15] *2.vii.1591 Rennes; SJ 1610; †23.viii.1664 Paris (*Sommervogel*, I, 774).

[16] *9.xi.1588 Nantes; SJ 8.xi.1697; †12.ii.1672 Paris (*Sommervogel*, III, 1668).

[17] Bremond, *La conquête mystique*, pp. 11-12: "aux mystiques, la Compagnie, dans son ensemble, préfére les ascètes: aux Lallemant, aux Surin, aux Guilloré, les Bourdaloue, les Ravignan, les Olivaint, modèles moins brillants, mais plus sûrs, qui paraissent réaliser excellemment l'idéal sobre, volontaire, méthodique, immédiatement pratique, sur lequel un fils de saint Ignace doit se régler lui-même et régler les âmes dont il a la charge."

I partigiani delle due tendenze sono spesso in conflitto nella Compagnia: ascetici o mistici?[18] Il terzo anno di probazione viene sviluppato da Lallemant seguendo il genuino senso dato da Ignazio: è "schola affectus," una scuola del cuore in cui i gesuiti si pongono nuovamente in ascolto del loro cammino spirituale. Rileggono la storia del carisma nella propria vita, cercando di essere sempre più corrispondenti alla loro originaria vocazione. Lallemant non si pone in opposizione fra le due realtà, ma cerca di trovare il punto di convergenza. Infatti nella sua vita, così come è raccontata da Champion, non vi sono comportamenti stravaganti, né eccessi mistici, ma vi è la via rassicurante della contemplazione cristiana. La maturità umana e spirituale di Lallemant è dovuta ad una lunga ed intima frequentazione con lo Spirito Santo fin da quando era piccolo.[19] Lo Spirito Santo dirige tutta la vita di Lallemant. Ciò non è una esagerazione narrativa di Champion, quanto una effettiva consapevolezza della presenza costante di Dio. La Santissima Trinità lo coinvolge non solo nella sua familiarità, avvertita nella profondità della preghiera, ma anche, e soprattutto, nello svolgersi del suo apostolato quale direttore spirituale. Prova la presenza dello Spirito sulla sua pelle e si lascia governare dai doni dello Spirito senza opporre resistenza, anzi quando percepisce il freno dell'umanità si accosta all'amore di Dio piegando la sua volontà.[20]

Per Lallemant lo Spirito Santo è il Maestro che lo istruisce nelle vie dell'interiorità. Dio è all'origine della sua esperienza mistica e della sua riflessione. La teologia mistica non è solo disciplina scientifica, ma esperienza di vita in cui Dio viene a visitare la sua creatura. La teologia mistica è dono dello Spirito per chi si dispone ad essere mosso da Lui.[21]

---

[18] Cf. Giovanni Colombo, "La spiritualità del P. Lallemant. Studio introduttivo," in Louis Lallemant, *La dottrina spirituale* (Casale Monferrato/Milano: Ancora/Piemme 1984) pp. 45-52; Paul Dudon, "Les leçons d'oraison du P. Lallemant, ont-elles blamées par ses supériores?," *Revue ascétique et mystique* 11 (1930) 396-406.

[19] Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle*, p. 45: "il faut que je demeure toujours chez moi; il n'en fout jamais entièrement sortir."

[20] Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle*, p. 53: "Il éprouva toujours sensiblement la direction du Saint Esprit dans l'oraison, même avant qu'il fût arrivé à cet état que les mystiques nomment passif ou surnaturel, parce que l'âme ne fait qu'y consentir à l'opération de Dieu d'une manière qui ne lui est point naturelle. Ainsi, quand il allait à l'oraison, il se trouvait éclairé d'une lumière divine, qui lui ne montrait le sujet et les points, et qui lui en faisait former tous les actes, comme il témoigne dans un des ses écrits."

[21] Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle*, p. 68: "Le Saint Esprit fut son maître dans la théologie mystique. Il ne l'apprit point des hommes; et quoiqu'il eût pour directeurs des religieux d'une grande vertu et capacité, il n'avait point trouvé en eux les avantages que le Père Surin et le Père Rigoleuc trouvèrent en lui pour devenir ce qu'ils ont été."

Dell'intensa vita spirituale di Lallemant sono testimoni non solo i suoi discepoli, che ne saranno degni interpreti, ma anche chi lo ha conosciuto nelle sue predicazioni. È tale la stima acquistata, che i diversi ordini religiosi, tra cui quello delle carmelitane, concordavano sul definirlo "oracolo dello Spirito Santo."[22] L'esperienza dello Spirito è vissuta nella sua appartenenza alla Compagnia di Gesù. È l'azione dello Spirito che lo configura a Cristo vivendo in profondità il carisma della Compagnia. In effetti il suo modello di vita e di pensiero è proprio il fondatore, anzi nelle sue parole traspare un vivo affetto per Ignazio, per cui la sua preghiera profonda è vissuta all'insegna dello stile e del contenuto proposti negli *Esercizi spirituali.* Notevoli sono i riferimenti alla contemplazione presenti nella sua opera. Anzi si potrebbe affermare che nella sua ricerca di equilibrio tenta un'operazione interessante: innestare nel tronco ignaziano il modello di preghiera teresiana.

Padre Lallemant è e resta un gesuita puro come è descritto da Champion che lo paragona ad Diego Álvarez de Paz.[23] Quest'ultimo è stato un punto di riferimento importante per la vita di Teresa di Gesù e per tutta la Spagna, così lo è Lallemant per la Francia, perché è stato tra gli uomini più spirituali di tutta la Compagnia.[24] Tale fine confronto risulta vero, in quanto si distinse per la sana e luminosa condotta religiosa, per cui i suoi consigli erano ritenuti veramente ispirati da Dio.

Non ha scritto niente di suo pugno e anche l'opera *La Dottrina spirituale* è frutto di resoconti prodotti da Rigoleuc e da Surin. Eppure la sua dottrina brilla nell'aver formato alla contemplazione ignaziana i suoi giovani discepoli.[25] Rigoleuc, da valido stenografo, prende appunti, quando Lallemant espone il suo programma per l'anno di probazione. La stessa cosa fa anche Surin. Tutto questo materiale viene conservato da Huby, ma chi mette insieme le varie parti, dando una forma coerente secondo il suo punto di vista è Champion. Le idee di Lallemant passano negli appunti dei suoi discepoli e sono codificate nell'ultima stesura di Champion. È vero: si potrebbe obiettare che vi è una contaminazione plurima dovuta ad un intreccio di più mani, ma il fondo mistico di Lallemant permane, in quanto i suoi discepoli avevano una profonda

---

[22] Cf. Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle*, p. 69.

[23] *c. 1561 Toledo; SJ 24.i.1578 Toledo; †17.i.1620 Potosí (*DHCJ*, I, 94).

[24] Cf. Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle*, p. 61.

[25] Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle*, p. 41: "Le Père Louis Lallemant a laissé parmi nous une odeur de sainteté qui dure encore. C'est pour la conserver et pour la faire passer à la postérité, que j'ai pris le dessein de donner au public, avec sa Doctrine spirituelle, un abrégé de sa vie... Quand à sa Doctrine spirituelle, elle a été fidèlement recueillie par le Père Jean Rigoleuc... C'est le Père Vincent Huby, qui, par le pouvoir qu'il avait sur mon esprit, m'a engagé à entreprendre les petits ouvrages auxquels je donne le peu de temps que mes occupations me laissent libre."

venerazione per il loro maestro.[26] La stima per la sua santità e l'interiorizzazione delle sue idee sono i motivi fondamentali per trasmettere il suo pensiero. Lo stesso Champion non ha motivo di cambiare la riflessione originale del maestro se non adattando espressioni e rendendole più fruibili al pubblico.

Il pensiero mistico di Lallemant

La *Dottrina spirituale* è oggetto di appassionati studi che comprendono non solo la sua genesi, ma soprattutto il suo contenuto.[27] Anche in italiano vi è una buona traduzione che consente ad un pubblico più vasto di accedere al pensiero mistico di Lallemant.[28] Anche se i lavori su quest'opera sono di notevole spessore culturale e spirituale non sono tanti da poter affermare che vi è un rinnovato interesse per la mistica ignaziana sviluppatasi nel Seicento francese. Ciò, però, non limita lo studio da svolgere, anzi incita ancora di più ad esaminare un capitolo importante della storia della spiritualità cristiana.

Per Champion lo sviluppo dottrinale presente nel testo può essere riassunto in sette principi: il fine della vita spirituale, l'idea di perfezione, la purezza del cuore, la docilità allo Spirito santo, il raccoglimento, l'unione al Signore, i gradi della vita spirituale.[29] Tale sistematizzazione può in un certo senso falsare l'originale pensiero dell'autore, in quanto le categorie usate sono tipicamente di colui che ha riorganizzato il materiale preesistente. Tale attitudine a formalizzare dei contenuti non è stata solo di Champion, perché lo stesso Bremond individua quattro temi dominanti che ruotano attorno alla perfezione: la seconda conversione, il problema dell'attivismo, la purezza del cuore e l'essere guidati dallo Spirito Santo. Anche Surin sintetizza il pensiero di Lallemant evidenziando

---

[26] Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle*, p. 69: "le Père Jean-Joseph Surin et le Père Jean Rigoleuc eurent pour lui toute l'estime et la vénération que l'on a pour les saints, et leurs écrits marquent qu'ils avaient parfaitement retracé dans leur esprit et dans leur cœur la doctrine et la sainteté de leur maître."

[27] Cf. Julio Jimenez Barguercio, *Luois Lallemant, s.j. (1588-1635). Estudios sobre su vida y su "Doctrine spiritualle"* (Santiago: Pontificia Universidad Catòlica de Chile 1988); Julio Jimenez, "En torno a la formación de la 'Doctrine spirituelle del p. Lallemant," *AHSI* 32 (1963) 225-92; Giovanni Colombo, "La dottrina spirituale di Luigi Lallemant SI.," *Spirito e Vita* (1978) 3-10; 43-47.

[28] Cf. Una buona traduzione italiana: Louis Lallemant, *La dottrina spirituale* (Casale Monferrato/Milano Ancora/Piemme 1984). Vi sono delle aggiunte al testo originario, in quanto il traduttore don Gualberto Bigotti ha utilizzato l'edizione di Aloys-Pierre Pottier, *La doctrine spiritelle du Père Louis Lallemant S.J., Texte primitif enrichi de quelques lettres inédite set de plusieurs traité,* (Paris: Téqui 1936). Le parti seguenti sono riprese dai testi di Rigoleuc che per il critico sono da attribuire a Lallemant: pp. 137-46; pp. 226-72; pp. 305-14.

[29] Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle,* p. 73: "la vue de la fin; l'idée de la perfection, la pureté de coeur; la docilité à la conduite du Saint Esprit; le recueillement ou la vie intérieure; l'union avec Notre Seigneur, et l'ordre ou les degrés de la vie spirituelle."

le tappe fondamentali di un percorso organico per chi vive il terzo anno di probazione: l'idea di perfezione come motore iniziale di un cammino spirituale; la purificazione del cuore e la sua custodia; le virtù teologiche e morali necessarie per un cammino di perfezione; la spiritualità ignaziana. Infine vengono considerate le vie dell'interiorità in cui Dio vuole regnare per sempre.[30]

Da tali schemi si evincono elementi comuni che rimandano al pensiero originario di Lallemant. Il percorso individuato è tipico del cammino di perfezione: dall'interiorità all'incontro con Dio vissuto in ogni azione quotidiana. La mistica che presenta Lallemant non è platonizzante, bensì ha un risvolto pratico necessario per realizzare l'incontro trasformante con il Dio cristiano. Le vie dell'interiorità conducono il credente ad aprirsi alla novità dello Spirito di Dio, per cui si può, a ben ragione, parlare di estasi, quale relazione di tutto l'uomo con la Santissima Trinità. Il credente si dispone con ogni sua dimensione ad entrare in contatto con Dio senza opporgli resistenza, anzi ponendosi in un atteggiamento di ascolto attivo. Per Giovanni Colombo si può giustamente affermare che Lallemant definisce la sua mistica come l'anima di ogni azione apostolica.[31] L'incontro con Dio trasforma non solo il soggetto, ma tutta quanta la sua realtà esistenziale. La mistica non ha come scopo il solipsismo, ma l'apertura dell'uomo ad una realtà a lui superiore in un contesto vitale. L'esperienza mistica cristiana ha un risvolto ecclesiale e sociale. Il messaggio di Lallemant sarà, quindi, "dare all'apostolo un'anima da contemplativo."

Tale idea è tanto vera se consideriamo l'*incipit* del pensiero di Lallemant. La perfezione si riassume nel godere della felicità e Dio rappresenta la felicità dell'uomo, per cui colma la sua sete di ricerca.[32] Il tema riguarda la beatitudine dell'uomo che si realizza nell'amore. Il bene da raggiungere è rappresentato da Dio, che determina l'uomo nel suo futuro. Così Platone nel Simposio afferma che "chiunque altro desideri ciò che non è a sua disposizione, desidera ciò che non è presente; e ciò che egli non possiede e ciò che egli non è e di cui tuttavia sente la mancanza, questo appunto è ciò di cui ha desiderio e amore?"[33] La felicità è frutto di una mancanza che riempie il vuoto dell'uomo, ma nella visione cristiana il desiderio di felicità corrisponde ad un possedere Dio, per quanto tale linguaggio possa tradire un'inadeguatezza. Il desiderio è quello di vedere Dio, di godere della sua presenza, di creare una vera e stabile relazione cognitiva ed affettiva. L'espressione della madre di Agostino, Monica, nel

---

[30] Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle,* pp. 369-95.

[31] Colombo, *La spiritualità del P. Lallemant,* p. 55.

[32] Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle,* p. 77.

[33] Platone, *Simposio* (Milano: Fabbri Editori 1994) p. 171.

dibattito sulla felicità evidenzia il valore della mistica cristiana: "se chi desidera e consegue il bene è felice; se poi desidera il male, ancorché lo raggiunga, è infelice."[34] La felicità è possedere il Bene Sommo, per cui "chi ha Dio è felice."[35] Il vero apostolo per Lallemant parte non dall'azione fine a se stessa, ma dalla radice di ogni movimento umano, rappresentato dal rapporto con Dio. Possedere Dio significa annunciarlo; significa creare nuove relazioni più fruttuose nel campo spirituale: "noi ci immaginiamo che, allorquando uno si dà al raccoglimento ed alla vita interiore, debba condurre una vita triste e miserabile. In realtà succede invece il contrario. Anche quaggiù la felicità consiste nel possesso del Signore e quanto maggiore è il rinnegamento di noi stessi per unirci con Dio, tanto più cessiamo di essere miserabili e diventiamo felici."[36] Il compito dei giovani gesuiti è quello di realizzare la loro felicità in un apostolato ricco della presenza di Dio. Infatti la perfezione propria della Compagnia consiste nell'imitare ed onorare tutti gli aspetti della vita del Redentore e di conseguenza utilizzare tutti i mezzi naturali e soprannaturali per raggiungere tale fine. Il motto *ad maiorem Dei gloriam* dimostra che per conseguire la maggiore gloria di Dio bisogna aspirare alla perfezione della vita apostolica, identificabile nel seguire il Vangelo alla lettera.[37] Il non accontentarsi mai nelle vie dell'interiorità significa vivere il proprio apostolato con scelte spesso impopolari, ma che realizzano già qui il regno di Dio.

Lallemant ha un alto senso della spiritualità ignaziana e dell'appartenenza alla Compagnia, per cui afferma che lo spirito dell'Istituto è quello di essere familiare della Santissima Trinità, in quanto si è inseriti nell'opera di redenzione realizzata da Cristo. La salvezza delle anime è il fine della Compagnia, che si dispone a conseguire tale scopo con tutti i mezzi a disposizione. È evidente che il padre gesuita intende utilizzare per un proficuo apostolato anche la contemplazione, non volendola opporre all'azione pastorale.

Ignazio insegna a coniugare le due vie: la via attiva e quella contemplativa.[38]

---

[34] Agostino, *De beata vita,* in Agostino, *Dialoghi I* (Roma: Città nuova Editrice-Nuova Biblioteca Agostiniana, 1970) p. 195.

[35] Agostino, *De beata vita*, p. 197.

[36] Lallemant, *La dottrina spirituale*, p. 66. Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle*, p. 81: "nous nous figurons qu'on même une vie triste et misérable, quand on se donne au recueillement et à la vie intérieure. C'est tout le contraire. La béatitude même de la terre consiste à posséder Dieu. Et plus nous renonçons à nous-mêmes pour nous unir à Dieu, plus nous cessons d'être misérables et devenons heureux."

[37] Cf. Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle,* pp. 103-04.

[38] Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle*, p. 106: "Saint Ignace a également excellé en vie active et en la contemplative."

Il fondatore è il vero modello per i giovani del terzo anno, in quanto vive un'intensa e viva esperienza di Dio nel suo quotidiano. La contemplazione non è qualcosa di estraneo alla Compagnia, anzi è Ignazio che ha ricevuto doni da Dio, partecipati, poi, ad ogni suo figlio spirituale. Infatti, quando Lallemant tratta dei mezzi propri della perfezione nella formazione ignaziana ricorda il valore della meditazione, che tende a perfezionare la volontà rendendola santa. La meditazione ha un carattere pratico, in quanto migliora la volontà e la dirige verso il Sommo Bene. La contemplazione è l'altro aspetto della meditazione, in quanto la volontà è attirata dall'amore di Dio a compiere azioni esterne conformi al suo modello: Cristo stesso:

> "La meditazione è un discorso che tende a perfezionare la volontà e a renderla più santa. Perciò non è puramente speculativa, come la contemplazione dei filosofi. Essa invece ha un carattere di praticità, perché serve: 1) a migliorare la volontà e regolare le altre potenze dell'anima: 2) a produrre diversi atti interni che siano di impulso alle azioni esterne affinché queste si conformino al modello che ci siamo proposto. L'orazione propria della Compagnia è praticata nell'un senso e nell'altro, e chi volesse pretendere che non basta ch'essa sia pratica nel primo senso, ma che è necessario che lo sia anche nel secondo, avrebbe torto; perché si dovrebbe conchiudere che la contemplazione non è nelle consuetudini della Compagnia: il che è falso."[39]

La preoccupazione dell'istruttore è di ricomporre la separazione fra l'agire dei giovani gesuiti e la fede in Cristo. L'apostolato è solo l'espressione compiuta di un incontro che il giovane nutre nel profondo del suo cuore. La via da seguire è l'unità perseguita da Ignazio. Un vero apostolo vive una profonda dimensione interiore caratterizzata dalla preghiera contemplativa considerata nella sua duplice attività della volontà: attiva-passiva.

Lallemant, in questo modo, propone linee andragogiche per aiutare i giovani preti a prendere coscienza della proprio persona "in situazione." Chi esce dal noviziato è agli inizi del cammino di perfezione. Chi vive il terzo anno ha già una visione più realistica dell'apostolato, della propria vocazione e della stessa Compagnia di Gesù. Tale situazione è ottimale per ricomprendersi per essere veramente una sola realtà con il Cristo. Il ritirarsi risulta così necessario per

---

[39] Lallemant, *La dottrina spirituale*, pp. 90-91; Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle*, p. 114: "La méditation est un discours qui tend à perfectionner la volonté et à la rendre plus sainte... Elle est pratique, et cela en deux manières: premièrement, en ce qu'elle sert à rendre la volonté meilleure et régler les autre puissances de l'âme; secondement, en ce qu'elle produit divers actes intérieurs et donne le mouvement aux actions extérieures pour les faire selon le modèle qu'on se propose. L'oraison propre de la Compagnie est pratique en tous ces deux sens; et qui prétendrait qu'il ne suffit pas qu'elle soit pratique au premier sens, et qu'il faut qu'elle le soit au second, aurait tort, parce qu'il s'ensuivrait de là que la contemplation ne serait pas à l'usage de la Compagnie, ce qui est faux."

ritemprare le forze, per compiere la seconda conversione: votati totalmente a Dio nell'apostolato.[40]

Per compiere questo salto fondamentale nell'esercizio pastorale, c'è bisogno di vivere raccolti e radicati nella carità.[41] La preghiera stabilisce una relazione fondata particolarmente sull'affetto, per cui il gesuita percepisce la presenza di Dio quale amico, confidente, amante. L'esperienza dell'essere amato e dell'amare produce una vicendevole apertura di Dio verso l'uomo e viceversa. Questo scambio d'affetto, prima di spingere verso il prossimo, realizza una totale consacrazione a Dio. La seconda conversione si realizza nella misura in cui il gesuita prende coscienza della sua realtà più intima e dell'azione dello Spirito Santo nella propria vita. Lallemant descrive questo processo di riconoscimento della propria situazione spirituale come purificazione del cuore o custodia del cuore, a cui segue un'indiscussa docilità allo Spirito Santo.

Il cammino che propone ai giovani è esigente così come lo è l'impegno a vivere con fedeltà il carisma del fondatore. Spesso alcuni studiosi si sono soffermati particolarmente sull'aspetto pessimista di questa proposta, partendo dalla custodia del cuore e dallo sforzo che il sacerdote deve compiere in questo primo passo.[42] In realtà l'itinerario inizia con un prendere coscienza di come la vita interiore ed esteriore si presenta agli occhi del giovane prete. La purificazione nel rapporto con Dio è un momento necessario, una vera e propria tappa, perché si possa essere totalmente suoi. Già dalle prime battute Lallemant richiama il vuoto della propria coscienza, che deve essere riempita dalla presenza di Dio. Fare spazio al Signore costituisce la parte "destruens" di un percorso. Non è segno di un pessimismo quanto la lucida analisi di chi si pone dinanzi a Dio, facendosi illuminare in ogni aspetto della propria vita. Infatti la purezza del cuore si realizza nella misura in cui il proprio spirito non è occupato da nessuna persona o nessuna cosa. Strappare da dentro tutto ciò che non è Dio è uno sforzo sovrumano se non interviene la sua grazia a collaborare nell'impresa. Non vi è titanismo dell'uomo, né una visione cupa dell'esistenza quanto una rigida considerazione dei mali che assillano l'umanità e che albergano nel suo cuore. Per Lallemant quando si lavora alacremente a purificare il cuore si scopre a poco a poco il suo fondo e solo allora si percepirà

---

[40] Cf. Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle,* pp. 121-28.

[41] Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle,* p. 127: "que si quelques-uns disent qu'il y a ranger qu'elle n'empêche les fonctions de zèle, à quoi notre vocation nous oblige, je réponds que c'est tout le contraire et qu'il est certain qu'un homme d'oraison fera plus en un an qu'un autre en toute sa vie."

[42] Cf. Georges Bottereau, S.J., "Pessimisme et optimisme du Père Louis Lallemant, S.J.," *AHSI* 53 (1984) 351-56; Georges Bottereau, S.J., "Louis Lallement parmi les fous de Dieu," *AHSI* 55 (1986) 155-59.

con chiarezza la presenza di Dio che opera in lui con effetti meravigliosi e sorprendenti che si riverberano anche sugli altri.[43] La purificazione è un atto necessario nella via della perfezione, perché prende in considerazione ogni potenza dell'anima e ogni aspetto della vita sociale ed ecclesiale del giovane gesuita. Tale proposta non è dissimile da quella di Giovanni della Croce sviluppata nella *Salita del monte Carmelo* o di Teresa nel *Cammino di perfezione* o di altri autori suoi contemporanei. La purificazione del cuore non è legata ad un forte sentire giansenista o all'ambiente culturale di rinnovamento spirituale. Essa è da considerare quale premessa fondamentale, perché Dio possa regnare nel cuore del credente.

È evidente che la custodia del cuore non è legata ad un momento, ma è stile di vita, realtà intima da esercitare ogni volta per realizzare l'unione con Cristo. La purezza del cuore predispone ad accogliere Dio nella propria vita. La preparazione interiore indica che l'anima è pienamente abbandonata nella mani di Dio.[44]

Lo Spirito Santo, per Lallemant, è l'agente principale nella purificazione del cuore ed è la Persona divina che accompagna il credente ad accogliere Gesù Cristo e il Padre nel fondo del proprio cuore. Il padre gesuita sviluppa una vero e proprio studio sullo Spirito Santo, partendo dall'esperienza concreta del credente che si incammina nelle vie dell'interiorità. Osserva che l'anima è governata dalla presenza divina con i suoi doni e gradualmente è condotta a gustare tutto Dio nella sua esistenza. Il gusto di Dio è provato grazie all'azione dello Spirito che offre intelligenza, scienza e sapienza perché il giovane sacerdote possa aprirsi sempre più alla Trinità Santa. Solo quando si è "pneumatofori," si può, a giusta ragione, parlare di una presenza abituale di Dio nella propria vita.

La marcata presenza dello Spirito non deve far pensare ad una deriva riformista del pensiero di Lallemant. Anzi è lo stesso autore che precisa il valore della direzione dello Spirito Santo nell'esistenza del credente. La differenza con la riflessione calvinista consiste proprio nelle mediazioni sacramentali ed ecclesiali.[45] Lo Spirito agisce nel corpo mistico di Cristo ed offre aiuti e mezzi per la salvezza e per la santificazione delle anime. La stessa obbedienza è frutto dello Spirito, che dona i direttori spirituali perché il credente possa con più

---

[43] Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle*, p. 140: "Quand le coeur est bien purgé, Dieu remplit l'âme et toutes ses puissances, la mémoire, l'entendement, la volonté, de sa sainte présence et de son amour."

[44] Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle,* p. 171: "quand une âme s'est abandonnée à la conduite de Saint Esprit, il l'élève peu à peu et la gouverne."

[45] Cf. Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle,* pp. 173-75.

facilità ascoltare la voce di Dio Padre. Lo Spirito offre la docilità, l'arrendevolezza, doni che Gesù Cristo ha effuso sulla croce rimettendo il suo Spirito al Padre. L'Amore è essere catturato dall'altro, arrendersi all'amante. In una visione altamente spirituale Lallemant suggerisce il giusto cammino: chi purifica il cuore non può non essere diretto dallo Spirito dell'amore che fa compiere nella Chiesa di Cristo grandi opere. Le persone veramente interiori "che si lasciano guidare dalla luce dello Spirito di Dio, alla quale sono ben disposte perché di cuore puro e di perfetta docilità, vanno a passo di gigante e volano, per così esprimerci, nelle vie della grazia."[46]

Il volare alto è frutto di una collaborazione dell'uomo con lo Spirito di Dio, per cui non si possono raggiungere certe vette senza passare per la giusta mortificazione dei sensi interni ed esterni. Chi si sofferma solo sui doni eccezionali non procederà mai nelle vie dell'interiorità. Tale avvertimento è proprio dei teologi mistici che allontanavano i giovani dal voler provare certe esperienze mistiche solo perché avevano letto di cose straordinarie fatte dai santi.[47] Non è tanto la lettura che facilita la presenza attiva di Dio, quanto lo sperimentare la sua azione purificatrice. La scienza della vita interiore è dono dall'alto, proveniente dallo Spirito Santo che insegna le realtà più profonde di Dio.

La conoscenza sperimentale di Dio non solo fa percepire la sua grandezza, ma anche e soprattutto la miseria dell'uomo.[48] Più la luce di Dio illumina il cuore dell'uomo, più l'uomo si rende conto di aver bisogno della misericordia divina. Fare esperienza di Dio significa vivere le vie dell'interiorità in una completa dedizione al prossimo. Lallemant vuole ancora una volta sottolineare che l'orazione contemplativa non è dannosa alla vita attiva, anzi alimenta nel cuore del gesuita lo slancio missionario.[49]

La contemplazione sarà "una vista di Dio o delle cose divine, semplice, libera, penetrante, certa, che procede dall'amore."[50] Essa è semplice, in quanto non è

---

[46] Louis Lallemant, *La dottrina spirituale*, p. 157; Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle*, p.181: "qui se conduisent par la lumière de l'esprit de Dieu, à laquelle ils se sont disposés par la pureté de cœur et qu'ils suivent avec une parfaite soumission, vont à pas de géant et volent, pour ainsi dire, dans les voies de la grâce."

[47] Cf. Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle*, p. 243.

[48] Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle*, p. 209: "Dieu veut que nous ayons une connaissance de nous-mêmes expérimentale et sensible, et pour cela il nous fait vivement sentir nos misères."

[49] Cf. Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle*, pp. 347-48.

[50] Lallemant, *La dottrina spirituale*, p 340; Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle*, p. 248: "une vue de Dieu ou des choses divines, simple, libre, pénétrante, qui procède de l'amour et qui tend à l'amour."

legata alla discorsività della meditazione. Infatti vi sono due specie di preghiere: l'una ordinaria e l'altra straordinaria. La contemplazione vera e propria è un'elevazione delle potenze dell'anima a cognizioni e sentimenti, gusti sublimi, avendo praticato abitualmente le virtù teologali e morali. Essa si differenzia dalla meditazione, in quanto l'anima spicca il volo nella piena adesione alla grazia di Dio.[51]

La contemplazione è profondamente libera, in quanto il credente ha aperto il suo cuore all'azione di grazia riconoscendo ogni forma di allontanamento da Dio. Essa procede dall'amore e all'amore ritorna. Lallemant inserisce così la contemplazione nel circuito affettivo più che in quello cognitivo. Infatti osserva che l'amore è il principio, lo sviluppo e il termine della preghiera contemplativa. Tale sottolineatura non nega il valore dell'intelletto nell'attività mistica, anzi afferma che la certezza di una tale realtà avviene grazie all'intervento dell'intelletto, che procede unificato con la volontà nel riconoscere il Bene come Vero. L'atto contemplativo è dono dello Spirito nel perfezionare la fede o le altre virtù infuse. In questo modo le intuizioni teologiche che ne derivano sono un approfondimento della fede e non già nuovi articoli di fede o ragionamenti teologici. Infatti la contemplazione si riconosce per i doni di grazia, quali l'intelligenza e la sapienza. La sua descrizione risente della riflessione teologica di Tommaso d'Aquino, delle intuizioni spirituali di Giovanni della Croce, ma è evidente che tale riflessione proviene da una profonda conoscenza sperimentale di Dio. Lallemant, prima di dettare le linee spirituali ai giovani, ha fatto esperienza della contemplazione, per cui è egli stesso un esempio di mistica ignaziana.

Jean Joseph Surin: discepolo di Louis Lallemant

Figura affascinante e controversa è quella di Jean Joseph Surin, allievo di Lallemant al terzo anno di probazione.[52] Durante la sua infanzia e la sua giovinezza si avvicina alla spiritualità teresiana avendo conosciuto di persona madre Isabella degli Angeli, che è stata tra le prime a fondare un monastero carmelitano in terra francese sotto la guida del cardinale Pierre Bérulle.[53] La

---

[51] Lallemant, *La vie et la doctrine spirituelle*, p. 342.

[52] Cf. Louis Cognet, "A propos del lettres du Père Surin," *Recherches de Science religieuse* 56 (1968) 269-82; Michel de Certeau, S.J., "Histoire et mystique," *Revue de Histoire de la Spiritualité* 48 (1972) 69-82; Michel de Certeau, S.J., *L'absent de l'histoire* (Paris: Mame 1973); Patrice Cousin, "Un enfant perdu de la mystique sous Louis XIII et la Fronde. Le Père Jean-Joseph Surin (1600-1665)," *L'Ami du Clergé* 77 (1967) 327-30; *DHCJ*, IV, 3671-3673.

[53] Cf. Pierre Blanchard, "Un fils de sainte Thérèse d'Avila: Jean-Joseph Surin," *Carmel* (Petit Castelet) 3 (1969) 199-209; Michel de Certeau, S.J., "Jean-Joseph Surin, interprète de saint Jean de la Coix," *Revue Ascetique et Mystique* 46 (1970) 45-70; Patrick Goujon, S.J., "La mystique selon Surin. A propos de Thérèse d'Avila," *Christus* (Paris) 49 (2002) 102-109; Patrick Goujon, S.J., "Surin, une

lettura della vita di Teresa d'Avila e l'entrata in monastero di sua sorella Jeanne confermano la sua profonda convinzione di donarsi totalmente a Dio. Entra nel noviziato dei gesuiti nel 1616 con un gran desiderio di conoscere il carisma ignaziano, nutrendo da sempre una sincera ammirazione per la Compagnia di Gesù. Infatti il suo terzo anno è vissuto in piena conformità alle regole dell'Istituto approfondendo due aspetti fondamentali del suo essere gesuita: l'apostolato e la preghiera di contemplazione. La possibilità di coniugare la vita attiva con la contemplazione affascina non poco la mente del padre gesuita che accoglie e custodisce con entusiasmo le indicazioni di Lallemant sviluppandole nel corso della sua vita in maniera originale.

Pur essendo di salute cagionevole, soggetto a frequenti sbalzi di umore, viene inviato nel 1636 a dirimere un caso di possessione diabolica. In realtà non era certo il soggetto idoneo a risolvere tale problema, ma la fiducia dei suoi superiori lo conduce fino a Loudun, teatro di fatti straordinari.

Il caso era diventato così eclatante che tutta la Francia se ne era interessata. Il giornale dell'epoca il *Mercure françois* riservava già nel 1634 intere pagine sull'argomento. I personaggi della vicenda sono le orsoline, la priora Jeanne des Anges e il parroco di Loudun, Urban Grandier, che aveva provocato il problema. Infatti era stato accusato dalla priora e da dieci suore giovani di stregoneria e di perturbazione dell'animo. Forse la sola accusa che poteva essere rivolta al parroco, come sostiene Michel de Certeau,[54] era di aver troppo amato le mogli dei suoi parrocchiani e i loro soldi.[55] Il problema non era un affare solo delle gerarchie ecclesiastiche, ma riguardava anche il potere giudiziario, per cui l'accusa diventa motivo per istruire un processo pubblico che termina con una pena esemplare: Grandier viene bruciato vivo sulla piazza grande di Loudun. Tale questione religiosa non accenna a concludersi, per cui, sotto la regia del cardinale Alphonse-Louis du Plessis de Richelieu, sono inviati al monastero esperti e famosi esorcisti.

Anche Surin si cimenta con le indemoniate, proponendo alla madre priora un cammino di santità che sfocia nella contemplazione mistica. Il caso si risolve nel guidare spiritualmente tali donne dalla situazione negativa in cui versano all'incontro con Dio. Le varie proposte, dalla direzione spirituale agli Esercizi di Ignazio, favoriscono il cambiamento, per cui da indemoniata Jeanne diventa esempio luminoso di santità tanto da meravigliare tutta la Francia. Il lavoro

---

mystique communicative: de l'exemple de Thérèse à l'exhortation pour tuos," *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 38 (2002) 333-44.

[54] *17.v.1925 Chambéry; SJ 5.xi.1950 Laval; †9.i.1986 Paris (*DHCJ*, I, 737).

[55] Cf. Michel de Certeau, S.J., "Introduzione," in Jean Joseph Surin, S.J., *Guida spirituale* (Cinisello Balsamo: Edizioni paoline 1988) pp. 16-17.

stressante a cui si è sottoposto provoca in Surin un malessere continuo che sfocerà in un lungo periodo di depressione durato ben vent'anni (1637-1657). Trascorre questa prova nell'infermeria di Burdeos circondato più dall'ostilità dei suoi confratelli che da un senso di familiarità e comprensione per il suo stato di salute. Per de Certeau "la paralisi da cui è colpito, la generale ostilità a cui si sente circondato, il suo mutismo o le sue frasi artistiche, la convinzione sconvolgente della sua dannazione e il succedersi delle 'prove,' che gliene danno la certezza, infine lo 'stringimento' ansioso che tenta di forzare una vitalità segreta e mai estinta, sono altrettanti segni che non permettono alcun dubbio sul suo male, il più temibile di tutti."[56] Lo squilibrio mentale, per alcuni, può essere la schizofrenia che gli ha procurato la paralisi e il mutismo, oppure una lunga e desolante depressione che lo ha portato al tentato suicidio nel 1645. Tale situazione psichica è forse solo dovuta ad una sua fragilità umana o come lo stesso autore afferma è causato da una possessione diabolica? Il limite sottile fra la malattia mentale e l'intervento diabolico ci induce a non affrettare conseguenze, tanto che proprio in quegli ultimi anni di prova spirituale e psichica dà vita alle sue opere mistiche. Può un uomo delirante costruire rigorosamente un cammino di perfezione? I suoi libri, in verità, testimoniano la lucidità del suo pensiero spirituale, le sue grandi doti di direttore spirituale. Infatti la sua guida moderata e assennata fa pensare effettivamente a qualcosa di più grande di una depressione o di una schizofrenia.

Nella sua degenza detta il suo pensiero, cosciente che la sua salute è ancora malferma. Il suo metodo è segnato dalle sue esperienze spirituali vissute nei giorni di Loudun.[57] Ha quasi bisogno di comunicare dopo il forzato silenzio. La sua malattia sembra essere un tempo proficuo in cui mette in ordine le sue idee circa la perfezione; raffina il gusto spirituale componendo poesie fino a ritornare nell'agone culturale dell'epoca, difendendo a spada tratta le idee di Lallemant. Surin stesso descrive i giorni di solitudine e di ricerca appassionata di Dio.[58] Scende nel giardino a respirare nuovamente l'aria; incontra persone a cui offre consigli utili per la vita spirituale, ma ciò che lo aiuta in questa risalita è proprio

---

[56] de Certeau, "Introduzione," p. 19.

[57] Jean Joseph Surin, S.J., *Science expérimentale des choses de l'autre vie* (Grenoble: Jérôme Millon-Desclée de Brouwer 1990) pp. 244-245: "c'est pourquoi il composa dans sa tête avant que de penser à rien écrire, pour ce q'il avait entièrement perdu la faculté d'écrire et qu'il avait plusieurs années qu'il n'avait pu facilement se signer: pour cela il songea et composa dans sa tête, le livre qui s'appelle *Catéchisme spirituel*, lequel depuis a été écrit et imprimé après l'avoir tout composé et mis en ordre, pour le moins quant à la première partie."

[58] Surin, *Science expérimentale*, p. 248: "or il advint un jour que je sentais une grande chaleur dans mon esprit, pour produire mes pensées; ce m'était peine que l'écrivain tardât à venir. D'impétuosité je pris la plume, et fis comme si j'eusse voulu écrire. Il y avait plus de dix-huit ans que je n'avais rien écrire, que si peu qu'on l'eût tenu pour rien."

la celebrazione della messa che officia come se non l'avesse mai abbandonata in quei lunghi e interminabili anni di malattia.[59]

La sua produzione letteraria ha del prodigioso, perché composta al termine della sua malattia: *Catéchisme Spirituel* (1654); *Cantiques spirituels de l'Amour divin* (1655); *Le guide spirituel* (1660); *Triomphe de l'Amour divin sur les puissances de l'Enfer* (1660); *Science expérimentale des choses de l'autre vie* (1663). *Les fondemens* (1667).[60]

Le sue opere presentano la particolare esperienza di vita in cui si è sempre sforzato di vivere l'unione con Gesù nel concreto della sua esistenza. Ha una mente ignaziana con un cuore teresiano. Non è certo un ibrido quanto un originale pensatore gesuita che fa della preghiera profonda un mezzo necessario per essere un vero apostolo di Cristo. Bremond conia per Surin l'espressione "moralismo mistico" volendo designare, per mezzo dell'unione, la fusione fra due realtà: l'ascetismo tipico della scuola ignaziana e la mistica cristiana.[61] In realtà il tentativo di Surin è coniugare l'apostolato e la contemplazione, così come gli era stato insegnato da Lallemant. La sua opera non può essere considerata come un moralismo mistico, in quanto l'argomento è il cammino di perfezione, l'ideale della santità cristiana che si sviluppa nell'abnegazione della vita in piena comunione con Dio.

Tale sviluppo parte dalla sua esperienza con Jeanne des Anges con cui resterà sempre in amicizia coltivando il suo spirito grazie ad un ricco epistolario.[62] Bremond sintetizza lo stato psichico e spirituale della priora con l'espressione

---

[59] Cf. Surin, *Science expérimentale*, pp. 249-51.

[60] Cf. Jean Joseph Surin, S.J., *Guide spirituel pour la perfection* (Paris: Desclée de Brouwer 1963): una traduzione italiana *Guida spirituale* (Cinisello Balsamo: Edizioni paoline 1988); *Cantiques spirituels de l'Amour divin* (Firenze: Olschki 1996); *Triomphe de l'Amour divin sur les puissances de l'Enfer et Science expérimentale des choses de l'autre vie* (Grenoble: Jérôme Millon/Desclée de Brouwer 1990); *Les fondemens de la vie spirituelle tirés du livre de l'Imitation de Jésus-Christ* (Lyon/Paris: Periesse Fréres 1853): una traduzione italiana: *I fondamenti della vita spirituale tratti dal libro dell'Imitazione di Gesù Cristo.* Novella edizione riveduta e corretta dal P. Brignon. Prima traduzione italiana del P. Carlo Gioffredi (Napoli: Stabilimento Tipografico di F. Vitale 1864); *Catéchisme Spirituel,* in *Catechismes philosophiques, polémiques, historiques, dogmatiques, moraux, liturgiques, disciplinaires, canoniques, pratiques, ascétiques et mystiques, annots et publiés par H. l'Abbe Migne,* quanti volumi? (Paris, 1848) II, 1119-540: una traduzione italiana *Catechismo spirituale della cristiana perfezione. Versione dal francese del Sacerdote Luigi Marigliano* (Napoli: Ufficio delle Letture Cattoliche 1873).

[61] Bremond, *La conquête mystique,* pp. 252-310; p. 307: "la fusion réalisée par ces maîtres entre l'ascétisme le plus mortifiant et la plus haute mystique, entre saint Ignace et le pseudo-Denis."

[62] Cf. Jean Joseph Surin, S.J., *Correspondance* (Paris: Desclée de Brouwer 1966); Patrick Goujon, S.J. *Prendre part l'intransmissible. La communication spirituelle travers la correspondence de Jean-Joseph Surin* (Grenoble: Jérôme Millon, 2008).

"mimetismo spirituale."[63] In effetti la vicinanza ad un giovane gesuita, formato alla scuola della contemplazione, affascina un cuore travagliato e inquieto come quello di Jeanne. Un trasformismo spirituale e di conseguenza un protagonismo di maniera sono caratteristiche presenti nella vicenda della possessione diabolica.[64] Si potrebbe pensare che accade tra i due un vero e proprio "transfert" e "controtransfert," per cui le personalità si invertono e i problemi si scambiano: Surin crederà di essere impossessato a tal punto da entrare in un profondo stato di depressione e l'altra penserà di essere giunta agli alti stadi della mistica, impersonando così un ruolo che poco le addiceva, quale quello della santa.

Infatti se leggiamo quasi in sinossi l'autobiografia della madre e i due libri di Surin sulla vicenda, *Triomphe de l'Amour divin sur les puissances de l'Enfer* e *Science expérimentale des choses de l'autre vie,* ci accorgiamo non semplicemente del mimetismo della donna, ma di un vero scambio di personalità, le cui vicende si concludono con il trionfo della contemplazione.[65]

Nell'autobiografia l'indemoniata descrive il suo stato fin nei minimi dettagli, facendo risaltare il cammino spirituale che Surin le ha proposto. La scrittrice della storia è anche il personaggio principale, per cui non solo racconta in terza persona, ma prende parte attiva alla narrazione, offrendo al lettore elementi importanti per individuare il problema e risolverlo insieme. Jeanne condivide la risoluzione del caso proposta dal padre gesuita. La possessione diabolica deve essere sconfitta non solo grazie agli esorcismi, ma riconoscendo nel fondo della propria coscienza i mancati doveri del suo stato religioso. Nella preghiera intensa di Surin, che si dona a Cristo sostituendosi alla donna, scorgiamo la coscienza ribelle della monaca che individua nelle passioni smoderate i diavoli che l'assillano.[66]

La monaca coscientizza la presenza di situazioni negative che non sono confacenti al suo stato religioso. Riconosce le mancanze e i peccati di chi è stata monacata senza un vero ed effettivo consenso. Ciò non è un'eccezione, quanto una realtà comune a tutti i monasteri e conventi cristiani tanto che la riforma spirituale parte dal loro interno. La sua coscienza non è allenata a riconoscere

---

[63] Bremond, *La conquête mystique,* p. 203: "ici, comme toujours, je dis toujours, elle imite quelqu'un. Le mimétisme spirituel paraît en effet le caractère le plus saillant et de sa névrose et de son génie."

[64] Cf. Eugenio Costa, S.J., "La Tromperie, ou le problème de la communication chez Surin," *Recherches de Science religieuse* 44 (1968) 413-24.

[65] Cf. Mino Bergamo (cur.), *Jeanne des Anges. Autobiografia, il punto di vista dell'indemoniata* (Venezia: Marsilio 1986).

[66] Cf. Bergamo, *Jeanne des Anges,* pp. 22-23.

la presenza di Dio presa così com'è dalle passioni mondane. Quali possono essere i mezzi per entrare nella profondità della propria coscienza? Surin, forte dei consigli di Lallemant, propone la penitenza, la meditazione, la contemplazione, perché un'anima libera dalle maglie del peccato si dirige speditamente tra le braccia di Dio.[67] Un cuore che si esercita nella purezza è ben disposto ad accogliere Dio. Jeanne prende coscienza che gli scrupoli non aiutano l'amore, anzi lo negano, facendo sprofondare la persona in uno stato di oscuramento spirituale. La realtà interiore è manifestata come un duello in cui nutriva un forte desiderio di Dio, ma il demonio le faceva provare il rigetto di Dio nei suoi confronti:"la ragione per cui soffrivo tanto, era che Dio m'ispirava un grande amore nei suoi confronti, e un desiderio ardente di possederlo, nello stesso tempo in cui i demoni mi persuadevano che egli mi aveva respinta, e che non avrei mai potuto godere di lui."[68]

Il cammino intrapreso è di liberazione, ma sempre più tale itinerario somiglia a ciò che Surin viveva nella sua interiorità. Il processo di transfert è realmente incominciato: "mi fu tolta l'abitudine di fissare la mente su dei soggetti di meditazione. Cessai di moltiplicare gli atti sensibili. Cominciai ad abbandonarmi interamente a Nostro Signore, e a restare di fronte a lui in una quiete amorosa e serena. Di tanto in tanto, mi sentivo mossa a contemplare le perfezioni divine, ed ero ebbra di gioia, nel vedere che Dio è quello che è."[69] L'indemoniata vive l'altezza della contemplazione, mentre Surin sprofonda inesorabilmente nel vuoto della malattia mentale.

Il giovane gesuita descrive tali situazioni spirituali osservando che il trionfo dell'amore divino nel cuore dell'indemoniata è possibile, solo se entrambi si dispongono ad essere guidati dallo Spirito Santo.[70] Al posto degli esorcismi sono offerti gli Esercizi spirituali per cui si incomincia con l'esame di coscienza. Gli atti di umiltà e di penitenza aprono il cuore della monaca alla presenza di Dio, per cui gradualmente inizia a sperimentare l'orazione soprannaturale.

Dopo la lunga degenza rifletterà sugli avvenimenti di Loudun ed affermerà

---

[67] Cf. Bergamo, *Jeanne des Anges*, pp. 33, 55.

[68] Bergamo, *Jeanne des Anges*, p. 52.

[69] Bergamo, *Jeanne des Anges*, p. 73.

[70] Surin, *Triomphe de l'Amour divin sur les puissances de l'Enfer*, p. 56: "Il ne se mit nullement en devoir de procéder avec art et méthode, mais il se proposa de se laisser entièrement conduire à l'Esprit divin, s'exposant à lui avec soumission et avec confiance qu'il lui donnerait les moyens convenables au bien de son âme. Ils commencèrent donc un jour, au lieu même de l'exorcisme, la Mère étant liée sur un banc à cause de la rage des démons qui tendaient toujours à outrager le Père; lui, à genoux auprès d'elle, prit son sujet sur la conversion du cœur à Dieu, en esprit de pénitence et de désir de se consacrer entièrement à lui."

che è fondamentale l'esperienza personale per riconoscere le vie mistiche. Senza fede ed esperienza non si possono scacciare i demoni e non si può procedere nella via della contemplazione. La lotta spirituale è propria dell'itinerario di perfezione. Si può parlare, a giusta ragione, di un agone in cui le forze del male, del mondo e dei propri peccati si oppongono alle vie della grazia. Tale visione non produce un cupo pessimismo, quanto dà vita ad una realistica coscienza della grazia che agisce in un cuore penitente.

La scienza sperimentale

> "Quando scrive, Surin non mira a costruire un sistema teologico e tanto meno a descrivere degli stati interiori. Come non sono trattati dottrinali, le sue opere non sono nemmeno delle esposizioni o delle descrizioni psicologiche. Senza lasciare il dominio dei fatti, egli avvia una "scienza sperimentale" della vita spirituale. Vuole mostrare la logica interna e mettere in luce, nei fenomeni provati successivamente, il modo con cui si sviluppa una vita nata da Dio."[71]

Le affermazioni dello studioso francese de Certeau impongono una riflessione sulla costituzione dell'espressione "scienza sperimentale," a partire non solo dall'esperienza personale del Surin, ma da quanto il padre gesuita ha riflettuto sulla natura della teologia mistica. È vero: non vuole costruire una architettura di pensiero nei suoi libri, ma è ben evidente che essi sono nella loro struttura opere compiute e indirizzate ad un determinato fine. Solo chi fa esperienza di Dio comunica Dio e scrive di Dio.[72] Surin prende a modello per costruire una scienza sperimentale la serrata convinzione di Jean Gerson: "coloro che non hanno fatto questa esperienza interiore non potranno mai sapere intimamente e direttamente che cosa essa sia, come chi non avesse mai amato non potrebbe dire con perfetta e intima cognizione di causa che cosa sia l'amore."[73] Infatti se prendiamo in esame alcune affermazione della *Teologia mistica* di Gerson, possiamo notare come il suo pensiero costituisca la base teologica e spirituale dell'esperienza mistica di Surin. I contenuti sono frutto del suo personale incontro con Dio e della sua amicizia con Lallemant, mentre la struttura scientifica è mediata dal pensiero di Gerson.

L'idea del cancelliere della Sorbona è di dare vita ad una scienza mistica che abbia metodo e struttura epistemologica al pari delle discipline che sono studiate

---

[71] de Certeau, "Introduzione," pp. 22-23.

[72] Cf. Surin, *Les fondemens de la vie spirituelle*, p. 329.

[73] Jean Gerson, *Teologia mistica: considerazione* (Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline 1992) p. 65: "per enucleare la propria dottrina la teologia mistica si fonda sull'esperienza interiore delle anime devote, come le altre due forme di teologia si basano sulle operazioni interiori."

all'università, ma con una grande differenza: si rivolge al cuore del credente e ha come fine l'unione con Cristo. Tale scienza ha per oggetto la vita interiore e per metodo l'osservazione induttiva. Ciò significa che non può rientrare nella struttura classica delle scienze ideata prima da Aristotile e poi confermata e formalizzata da Tommaso D'Aquino. La subalternità è il principio che regola gerarchicamente le varie discipline, per cui coloro che si interessano dell'esperienza poco possono dirsi scienziati, in quanto non si rivolgono ai principi primi quanto piuttosto ad un qualcosa di troppo cangiante che non costituisce scienza. Gerson attacca il cuore della scolastica, rivoluzionando l'idea di scienza e proponendo un nuovo corso dato dall'osservazione dei dati esperienziali. La logica di tipo deduttivistico cede il passo alle scienze della natura, per cui lo stesso Gerson intuisce il mutamento epocale quando paragona la teologia mistica alla medicina o all'astrologia. Essa può essere insegnata e può essere acquisita al pari di altre scienze, perché parte dall'osservazione del fatto interiore. La convinzione fondamentale è che la vita interiore è un fenomeno visibile e controllabile, perché riguarda un rapporto originale ed originario che si è instaurato con Dio. Infatti anche la metodologia proposta dal teologo rispecchia la nuova logica: "perché allora negare che qualcosa di simile possa succedere nel nostro caso, cioè che un uomo poco o punto devoto possa studiare gli scritti di altri devoti, confrontarli tra di loro, trarne conclusioni o deduzioni, contestare o difendere l'uno o l'altro punto? Un esercizio del genere lo si fa ogni giorno nella scuola di teologia sugli articoli di fede, da parte di coloro che non li hanno sperimentati."[74] Il metodo di coloro che studiano la teologia mistica sarà improntato sul confronto serio e scientifico delle fonti, su ciò che la Sacra Scrittura afferma ed è ribadito dalla Tradizione, nonché dal giudizio della Chiesa e degli stessi teologi. Gerson propone un modo per esaminare gli scritti dei mistici, superando il problema delle esagerazioni linguistiche e delle eresie che vi possono insorgere.[75] Offre anche agli studiosi della materia strumenti metodologici utili all'osservazione dell'esperienza spirituale, non dimenticando che "la teologia mistica si coglie con l'esperienza interiore ed è di gran lunga più sublime, oltre ogni dire più piacevole, più sapida e più penetrante di tutte le altre conoscenze provenienti dall'esterno, poiché queste si diffondono strisciando come serpi tra gli esseri deboli di mente e intorpiditi, mentre quella vola con ali libere da ogni impaccio, si leva in alto e sta sopra di tutto."[76] Essa deve condurre ad un incontro più saporoso di Dio e non semplicemente ad un'analisi delle circostanze e dei contenuti di un fatto

---

[74] Gerson, *Teologia mistica: considerazione*, p. 77.

[75] Cf Jean Gerson, *De examinatione doctrinarum*, in *Oeuvres complètes*, 10 vols (Paris: Desclée 1973) IX, 458-75.

[76] Gerson, *Teologia mistica: considerazione*, p. 73.

interiore. La scuola è quella dell'affetto e chi vi partecipa vuole approfondire la propria esperienza di Dio, impegnando ogni potenza dell'anima.

Il tratto polemico con gli scolastici di Gerson è fin troppo evidente: mentre i nuovi teologi intendono parlare di Dio partendo dall'esperienza, i teologi della scolastica lo fanno grazie a ragionamenti, per cui il risultato, pur essendo ottimo, non dà senso alla vita e né fa pregustare le realtà ultime.

Surin fa sue le considerazioni di Gerson, per cui afferma nel libro *Les fondemens:* "la teologia mistica è una scienza a parte che ha i suoi principi, le sue conclusioni, ed i suoi termini propri indipendentemente ad ogni altra scienza."[77] In piena polemica con gli scolastici e i denigratori della mistica, Surin afferma la necessità di considerare teologicamente anche le vie dell'interiorità. I teologi si impegnano a scrutare le Scritture e ad offrire ragionamenti utili alla fede, ma non sono addentrati nelle questioni di spiritualità. Vivere secondo lo Spirito Santo per Surin è fondamentale nel delineare una scienza mistica, in quanto essa non è il frutto di ragionamenti umani, ma piuttosto un dono dall'alto, sperimentato nel concreto di un'esistenza.[78] Di conseguenza tale scienza, come le altre, ha i suoi principi e le sue conclusioni e dispone di un bagaglio linguistico proprio, per cui gli stessi termini che per alcuni dottori possono sembrare eccessivi e stravaganti, letti e studiati da tale scienza sono perfettamente coerenti. La polemica con gli scolastici si basa su un equivoco interpretativo, in quanto si vogliono leggere gli autori della teologia mistica con i loro strumenti logici, senza considerare che il principale fine dei contemplativi consiste nell'infiammare la volontà.[79] La scolastica è utile ad illuminare l'intelletto, ma per avere un'esperienza di Dio bisogna che il cuore sia disposto a ricevere la visita del Signore, ardendo di desiderio per tale incontro.

Surin difende il campo di indagine della teologia mistica anche da coloro che scorgono solo delle mistificazioni da parte di alcune persone esaltate. La *Guide spiritual* è una sua opera che propone sì un cammino di perfezione, ma nasce come risposta ad una polemica in corso. Il carmelitano Jean Chéron intende esaminare la teologia mistica mostrando la sicura, vera e cattolica via della perfezione rispetto ad una moda che pone sotto il termine affettività tutta la ragione e la dottrina.[80] È evidente che l'intento del carmelitano è demolire l'impianto scientifico della teologia mistica, partendo dalle sue fondamenta.

---

[77] Surin, *I fondamenti della vita spirituale*, p. 238. Surin, *Les fondemens de la vie spirituelle*, p. 297: "la théologie mystique est science à part, qui a ses principes, ses conclusions, et ses termines propres, indépendamment de toute autre science."

[78] Cf. Surin, *Les fondemens de la vie spirituelle,* p. 89.

[79] Cf. Surin, *Les fondemens de la vie spirituelle,* pp. 361-62.

[80] de Certeau, "Introduzione," pp. 39-54.

La risposta di Surin, invece, ristabilisce il valore scientifico della mistica, sostenendo che l'esperienza spirituale è oggetto proprio di tale scienza.[81] L'autore definisce il campo di indagine: "non consideriamo dottori mistici tutti quelli che hanno trattato di Dio o delle cose spirituali, ma solo coloro che hanno parlato delle operazioni segrete della grazia."[82] Vi è, quindi, una prima distinzione fra gli studiosi che riflettono sulla mistica e coloro che, facendone esperienza, scrivono delle operazioni dello Spirito Santo nell'anima del credente. Tale suddivisione potrebbe non includere i tanti che hanno una forte esperienza di Dio, ma che non hanno prodotto alcuno scritto in questione. Tali credenti sono i soggetti attivi della scienza mistica, che saranno considerati da Surin solo in un secondo momento. Ora Surin ha bisogno di circoscrivere il campo di indagine per favorire la seconda riflessione.

Le diverse esperienze narrate dai mistici non si contraddicono, in quanto hanno un sostrato comune, un filo conduttore che le raccorda tutte. Il problema è suscitato non già dall'esperienza, quanto dalle opinioni sorte attorno a tali argomenti. Spesso i dottori non hanno una conoscenza diretta degli scritti dei mistici, per cui si costruiscono le loro opinioni senza delle vere fondamenta teologiche. La differenza sta proprio nel considerare tali opinioni come un qualcosa di veramente opinabile, per cui, senza una vera critica scientifica, restano solo considerazioni vaghe e deleterie. La scienza nuova si costruisce sull'osservazione dell'esperienza spirituale, sulla propria esperienza di Dio, per cui lo scritto è solo l'oggettivizzazione di un contenuto e di un percorso che si sta producendo nella vita del credente. Surin insiste sul valore dell'esperienza come manifestazione dell'agire di Dio nell'uomo. Vuole mostrare che essa ha una consistenza oggettiva data dall'incontro con Dio vivo e presente nell'esistenza del credente. I dati di fede non nutrono solo l'intelletto, ma sono primariamente Persone divine che intendono conversare con la loro creatura.

Dall'incontro trasformante con Dio scaturiscono le narrazioni scritte dell'esperienza mistica, ma anche e soprattutto i linguaggi verbali per comunicare un tale tipo di vissuto. Le espressioni mistiche non sono stravaganti o ridicole, poiché tentano di descrivere una relazione che supera di gran lunga la piccolezza della parola.[83] Il mistico fa uso della metafora per spiegare un fatto mistico. Le similitudini producono un effetto iperbolico, capace di aiutare il lettore ad entrare in punta di piedi nel sacrario della coscienza, dove Dio incontra l'uomo. Ripensare i criteri interpretativi risulta necessario per comprendere l'originario pensiero dei mistici. Surin prende coscienza che il dato mistico ha bisogno di essere conosciuto sotto ogni aspetto, facendo uso non

---

[81] Cf. Surin, *Guide spirituel*, pp. 247-60.

[82] Surin, *Guida spirituale*, p. 294; Surin, *Guide spirituel*, p. 245.

[83] Cf. Surin, *Guide spirituel*, pp. 249-250; *Les fondemens de la vie spirituelle*, p. 139.

solo della propria esperienza, ma anche delle conoscenze in ordine alla psicologia o alla teologia. L'ermeneutica è utile per far emergere quel sostrato comune presente nelle diverse e molteplici esperienze. La *Guide spiritual* può essere, a ben ragione, descritta come un manuale di ermeneutica del vissuto mistico ad uso di coloro che vogliono procedere nel cammino di perfezione. Surin, come un buon interprete, prende in esame il contenuto ed il contente per delineare linee programmatiche adatte al prosieguo del cammino.

La principale difficoltà della scienza mistica è data dal fatto che non basta il ragionamento umano, c'è bisogno di un'apertura allo Spirito Santo, perché possa operare nel cuore del credente le meraviglie di Dio Padre. Surin non vuole sottolineare solo ed esclusivamente il valore della volontà sull'intelletto quanto dimostrare che la ragione e l'esperienza sono da tenere unite.[84] La scolastica ha diviso ciò che in realtà era considerato come un'unità perfetta nell'uomo. Le potenze dell'anima sono unificate dalla forza dell'amore, per cui i dottori erano santi e mistici. Surin fa riferimento alla vita di Teresa d'Avila che scelse come suoi direttori due uomini non solo di ingegno teologico, ma soprattutto di santità di vita: Pietro d'Alcantara e il gesuita Francesco Borgia.[85] La santità di vita e la riflessione critica non sono in opposizione quando si tratta di camminare nelle vie dell'interiorità.[86] I dotti hanno bisogno dello spirito di orazione se vogliono che le proprie acquisizioni scientifiche passino dall'intelletto al cuore.[87] La scienza teologica sarà in questo modo umile e virtuosa, in quanto coloro che la coltiveranno hanno fatto esperienza di Dio.

Altro problema presente anche nella Compagnia di Gesù è il considerare Ignazio come un antimistico.[88] Per Surin il suo fondatore vive l'apostolato con un animo da contemplativo. Non vi è alcun documento che provi il contrario, anzi Ignazio affermava che chi pratica l'orazione di contemplazione e non vive le virtù e la mortificazione spesso si ritrova ad essere ostinato e amante di se stesso. Tale esempio al negativo mostra che il fondatore unisce la contemplazione ad una rigorosa ascesi. Non può, infatti, esistere l'una senza l'altra. Il

---

[84] Cf. Surin, *Guide spirituel*, p. 252.

[85] *28.x.1516 Gandía; SJ 2.vi.1546 Gandía; eletto padre generale 2.vii.1565; †30.ix.1572 Roma (*DHCJ*, II, 1605-606),

[86] Cf. Teresa d'Avila, *Vita* in *Opere* (Roma: Postulazione Generale O.C.D. 1985). pp. 13, 16-22.

[87] Surin, *Guide spirituel*, p. 260: "la doctrine est une très excellente chose pour rendre service à Dieu, mais que, si elle est destituée de l'esprit de piété et d'oraison, elle peut plus nuire que servir, comme il paraît en ceux qui ont établi des erreurs dans l'Eglise, qui n'ont pas été les plus ignorant."

[88] Surin, *Guide spirituel*, p. 257: "Ils disent qu'il a exactement recommandé à ses religieux qu'ils se détournassent de tels livres, en quoi il a fait, selon leur dire, comme ceux qui disent que ces choses sont tout à fait éloignées de cette Compagnie."

problema, evinto nella lettera di P. Everardo Mercurian,[89] riguarda la lettura dei testi mistici fatta dai giovani gesuiti che si possono infervorare senza una solida base di mortificazione. Surin porta a sostegno della sua tesi sul valore mistico esistente nella spiritualità dei gesuiti un'altra lettera scritta dal generale Claudio Acquaviva,[90] che incita alla preghiera perché favorisca lo zelo per la salvezza delle anime.[91]

La proposta di Surin per quanto riguarda il contenuto della scienza mistica è la seguente: le vie dell'interiorità si esprimono nell'apostolato attivo e fecondo. Ciò significa che si può parlare di una vita mista in cui domina la carità che tutto trasforma fino a rendere il credente vera immagine di Cristo: "la perfezione cristiana consiste nella carità. Qui per carità si intende, oltre l'abito infuso della grazia, che è il principio dell'amor di Dio e del prossimo, una ferma disposizione ed abituale di fare in tutto la volontà di Dio, pel desiderio di incontrare il suo piacimento, e di trattare il prossimo come trattiamo noi stessi."[92] Nella *Guide spirituel* così definisce la *vie mêlée*: "è quella che unisce la pietà e la vera interiorità con le occupazioni che sono necessarie alla vita umana o senza le quali non può sussistere il servizio divino."[93]

La vita attiva e quella contemplativa si completano a vicenda, per cui l'ideale per un buon cammino di perfezione è dato dall'esempio di Ignazio, che unifica le due forme nel concreto della propria esistenza.[94] Si potrebbe parlare di una vita mistica, in cui dal battesimo fino al godere dei beni promessi il credente sviluppa i doni dello Spirito Santo applicandosi ad una vita di ascesi e di abnegazione.[95] La vita mista si compendia in un'unica espressione: "chiedere incessantemente a Dio la grazia di amarlo, non volere e non cercare che lui;

---

[89] *1514 Marcourt; SJ 8.ix.1548 Parigi; eletto padre generale 23.iv.1573; †1.viii.1580 Roma (*DHCJ*, II, 1611-612).

[90] *14.ix.1543 Atri; SJ 22.vii.1567 Roma; eletto padre generale 19.ii.1581; †31.i.1615 Roma (*DHCJ*, II, 1614-615).

[91] Surin, *Guide spirituel*, p. 258.

[92] Surin, *Catechismo spirituale*, p. 1; Surin, *Catéchisme Spirituel*, col. 1123: "en quoi consiste la perfection chrétienne? Elle consiste dans la charité...J'entends outre l'habitude infuse de la charité, qui est le principe de l'amour de Dieu et du prochain, une disposition fixe et habituelle à faire en toute chose la volonté de Dieu par le désir de lui plaire, et à traiter le prochain comme nous nous traitons nous mêmes."

[93] Surin, *Guida spirituale*, p. 128; Surin, *Guide spirituel*, p. 113: "c'est celle qui joint la piété et l'intérieur véritable avec les occupations qui sont nécessaires à la vie humaine ou sans lesquelles ne peut subsister le service divin."

[94] Cf. Surin, *Catéchisme Spirituel*, col. 1521.

[95] Cf. Surin, *Les fondemens de la vie spirituelle*, pp. 275, 335.

avere un cuore disposto al bene più alto, desiderarlo e sospirarlo poi senza tregua."[96]

L'Oggetto della scienza sperimentale

"Cet incomparable Objet/, quoi qu'il me soit le sujet/ d'un tourment Véhément" (Questo incomparabile Oggetto/, che mi rende soggetto/ di un tormento veemente).[97] La poesia esprime più di tutti gli altri linguaggi la profondità di un'esperienza vissuta nella piena unione con Dio. Essa è capace di trasmettere i sentimenti più alti grazie alla duttilità delle parole che tentano di esprimere l'inesprimibile.

Il rapporto d'amore si stabilisce fra l'Oggetto incomparabile ed il soggetto finito. Non è semplicemente un'antitesi, ma la concreta realtà di un Dio che si apre alla sua creatura e di una creatura che viene attratta ed avvinta dall'amore divino. Tutto l'universo è retto dalla sua provvidenza. Tutto obbedisce al suo amore, per cui la creatura percepisce il suo trattenersi nelle catene di Dio.

Surin ascolta non solo la propria esperienza di Dio, ma la stessa tradizione spirituale cristiana, per cui osserva come nel vissuto mistico vi sia un intrecciarsi fra l'Oggetto adorabile ed il soggetto, desideroso di far parte di quella oggettività. Tale esperienza non può essere descritta solo a livello cognitivo, ma riguarda tutto l'uomo, anzi soprattutto la sua sfera affettiva. L'oggettività è tale, perché si confronta con una soggettività. Nella reciprocità delle persone divine e di quella umana il senso dell'oggettivo e del soggettivo prende forma, acquista un significato. Dio si manifesta nella sua alterità non riducibile in un concetto umano. La sua realtà è sempre oltre quella dell'uomo; è incomparabile, in quanto non vi è alcun oggetto, né soggetto capace di creare e di supportare un tale confronto. La sua alterità è segno e garanzia dell'oggettività, per cui proprio da questo fondamento nasce la soggettività umana. Infatti per il padre gesuita quest'ultima è il primo frutto dell'alterità di Dio. Non già l'uomo pensa Dio e crea la sua idea, ma è Dio stesso che viene prima dell'idea e quando dice, crea. In questo modo non si vuole affermare un nominalismo spirituale, né contribuire ad un aumento dell'astrattismo mistico tanto presente negli anni di Surin, quanto piuttosto si vuole riconoscere che la relazione è un vero incontro in cui l'Oggetto e il soggetto si desiderano e si amano. Surin ha ben compreso che la contemplazione passa attraverso le relazioni con la Santissima Trinità. Non vi è un vago teismo mistico, ma la manifestazione delle persone divine nel cuore del giusto. Il suo pensiero è lontano da certe forme di spiritualità che

---

[96] Surin, *Guida spirituale*, p. 132. Surin, *Guide spirituel*, p. 117: "demander incessamment à Dieu cette grâce de l'aimer, ne vouloir et ne chercher que lui; avoir un cœur disposé au bien plus parfait, le désirant et soupirant après sans relâche."

[97] Surin, *Cantiques spirituels de l'Amour divin*, pp. 78-79.

Cognet descrive come astratte. La mistica dell'essenze è la materia di studio di un gruppo che si può descrivere come *scuola astratta,* una definizione già in voga nel Seicento francese, ma che Surin non adotta.[98]

Il suo riferimento all'oggettività di Dio si concretizza grazie alla vita di Cristo nell'anima del credente, dove viene ad abitare. Infatti quando Surin parla di "impero dolce" intende dimostrare che solo Dio rende più umano l'uomo, anzi lo riporta alla sua originaria felicità, che godrà in forma piena nella patria beata. Il grido dell'amante potrà essere ascoltato da tutti, perché è una confessione pubblica del suo amore.[99] Per Surin, quindi, l'impero di Dio si costruisce nel soggetto facendogli gustare la sua presenza oggettiva. Il suo impero consiste nel regnare in ogni dimensione dell'uomo senza soffocarlo o dimezzarlo nelle sue capacità, anzi portandolo alla sua perfetta statura di figlio nel Figlio Unigenito. In questo modo la presenza di Dio nel cuore del giusto rende reale e concreto il cammino che si intende compiere per essere sempre e ovunque in comunione con Lui. Ciò è possibile per la mediazione salvifica di Cristo e per l'azione santificatrice dello Spirito Santo.

La comunione con il Padre è constatabile storicamente grazie alle missioni del Figlio e dello Spirito, per cui l'esperienza di unione è un percepire le operazioni che lo Spirito compie nell'anima del credente perché possa essere immagine perfetta del Verbo di Dio. Il mistero della Santissima Trinità è vissuto come presenza oggettiva a cui il credente fa il suo ossequio come schiavo. Lo stesso autore è sotto il potere dell'Amore ed è per questo suo legame inscindibile che lo servirà sempre. L'augusta Trinità è tutt'Amore, in cui lo Sposo manifesta i suoi attributi magnifici grazie alle relazioni che intercorrono fra il Padre, la sua Persona e lo Spirito Santo.[100] La Trinità fa sentire la sua presenza, avvolgendo la creatura nel suo amore. Quando i mistici contemplano, ad esempio, la natura, vogliono affermare che tutta quanta la Trinità è all'opera nella creazione. Tutte le cose rimandano alla sua presenza che governa sapientemente l'universo.[101] La natura mostra i segni del suo amore misericordioso, per cui ascoltandola si può cogliere una voce della divina presenza. Surin ripercorre la via maestra della creazione associandosi al pensiero

---

[98] Cf. Cognet, *Spiritualità moderna*, pp. 13-64.

[99] Surin, *Cantiques spirituels de l'Amour divin,* p. 48: "Dieu, Dieu, Dieu, je ne veux que Dieu, vive son doux Empire."

[100] Surin, *Cantiques spirituels de l'Amour divin,* p. 104: "Il la conduit dans le Conclave/ de cette auguste Trinité,/ Qui pour jamais la rend enclave/ de son adorable bonté; /On lui fait nourir tous les vices/ Avec d'immortelles délices. Je suis au pouvoir de l'Amour,/ Je lui servirai nuit et jour."

[101] Surin, *Guide spirituel,* p. 139: "est véritablement être tout à fait environné de Dieu comme dans océan d'amour et de bonté puisque toutes choses sont plutôt des marques, effets et vestiges de Dieu . . . ."

di San Francesco e di San Bonaventura, che indicavano il creato come mezzo per la contemplazione. Il vero mediatore del Padre è Gesù Cristo attraverso cui tutte le cose hanno preso forma e nome. Lo sviluppo del pensiero di Surin è verso l'umanità di Cristo caratteristica propria della spiritualità ignaziana e teresiana.

L'amore a Dio Padre passa attraverso la croce di Gesù Cristo: "Je suis Jésus en croix, où l'Amour l'a pendu" (Io sono Gesù in croce dove l'Amore l'ha crocifisso). L'amore di Dio per ogni uomo e per ogni donna è palpabile nel sacrificio della croce. Ma tale esperienza è anche offerta dello Spirito dell'Amore che conduce il credente nella familiarità di Dio. Immaginare la passione non è solo un esercizio ascetico per acquistare un perfetto amore, quanto piuttosto vivere insieme con Cristo i patimenti della croce e ogni ignominia a cui è ancora sottoposto.[102] Fare l'esperienza della croce significa compatire Gesù Cristo, ossia entrare nel vivo dei suoi dolori, associarsi ad essi per entrare in punta di piedi nella sofferenza che attanaglia l'umanità. Surin propone la meditazione della passione, perché sia sempre vivo il ricordo dell'amore.[103] Lo slancio affettivo riconosce in Gesù lo sposo celeste che conduce l'umanità dinanzi al Padre per renderla sua sposa.[104] Gesù è descritto nelle poesie con termini che richiamano le nozze, perché l'intento di Surin è mostrare la familiarità di Dio con l'uomo. La realizzazione dell'oggettività e della soggettività consiste proprio nel vivere l'intimità della Santissima Trinità. Chi abita nel cuore di Cristo sperimenta l'amore del Padre e si inabissa nella pace dello Spirito. Infatti il credente percepisce nel cuore di Gesù sulla croce la tenerezza del Padre, la sua generosità e il desiderio che ha di riportare tutto l'universo nella sua comunione. La salvezza non è un dato astratto della fede, ma è esperienza diretta e costante di chi vive in comunione d'amore con Gesù Cristo. In questa unione percepisce il disegno del Padre che si è realizzato grazie all'obbedienza del Figlio. Il Signore Gesù non ha considerato il suo essere uguale a Dio come qualcosa a cui aggrapparsi gelosamente o come un tesoro da nascondere per paura dei ladri, ma ha riversato tale ricchezza abbondantemente nei cuori di ciascun uomo di buona volontà (Fil 2, 6).

Dio Padre entra nel cuore del credente con gli stessi sentimenti che provava Gesù per l'umanità sofferente.[105] Entrare nella familiarità di Dio significa

---

[102] Cf. Surin, *Les fondemens de la vie spirituelle*, pp. 390-96.

[103] Surin, *Cantiques spirituels de l'Amour divin*, p. 175: "Cet embrassement souhaitable/ Est un bonheur si délectable,/Qu'acun ne le peut rapporter/ que celui qui l'expérimente;/ mais afin qu'un autre le sente/ a tous il le doit raconter."

[104] Cf. Surin, *Cantiques spirituels de l'Amour divin*, p. 177.

[105] Cf. Surin, *Les fondemens de la vie spirituelle*, pp. 343-49.

sperimentare che tali sentimenti hanno un valore oggettivo, che trasforma l'intera esistenza umana. Per Surin provare la passione di Cristo non vuol dire chiudersi in uno sterile solipsismo, ma vivere in un attivo apostolato, dove il credente fa sentire la vicinanza di Dio. Infatti segno di tale realtà è proprio il conversare con Lui amichevolmente. Surin esprime quest'aspetto dell'incontro con l'espressione "intrattenersi con lui nel fondo del cuore oggi e in questo momento storico."[106] La conversazione con Lui diventa fondamentale per conoscerlo sempre più e per proseguire speditamente nella vie dell'interiorità.[107] Nel dialogare con Gesù Maestro il discepolo scorge non solo i tratti fondamentali della sua dottrina, ma soprattutto la sua vita santa, l'esercizio costante e abituale di tutte le virtù umane. Quando conversa con Lui il credente percepisce le grandezze di Gesù Cristo come uomo e come Dio; sperimenta il suo essere totalmente per l'altro in un continuo abbandono nelle mani del Padre. Da questo confronto scaturisce per il credente uno slancio nella vita interiore. Legarsi alla sua vita significa sperimentare un familiare commercio che coinvolge la mente, il cuore, la memoria. Il riferimento di Surin è alla riforma delle potenze dell'anima grazie ad una costante relazione con la vita di Gesù assimilata con la meditazione quotidiana della Sacra Scrittura. È evidente che familiarizzare con Gesù conduce il fedele a vivere i consigli evangelici. Essi sono proposti a tutti i battezzati, per cui le vie dell'interiorità possono essere praticate da ogni uomo e da ogni donna nel proprio stato di vita. La difficoltà consiste spesso nel voler essere troppo presi dai legacci del mondo, per cui a molti risulta difficile seguire Gesù nei consigli evangelici.[108]

L'unione con Cristo avviene grazie all'azione dello Spirito Santo che, offrendo i suoi doni, perfeziona l'umanità deificandola. Per Surin Gesù abita in un'anima "non per la sola grazia abituale e santificante, ma altresì per un gusto ed un sentimento delizioso che cagiona la sua divina presenza."[109] Lo Spirito Santo riempie l'anima con i suoi doni specialmente quello della sapienza, dell'intelletto e della scienza. Surin segue, nel tracciare le operazioni dello Spirito, l'insegnamento di Lallemant, per cui osserva dall'angolo della sua personale esperienza che la Terza Persona della Santa Trinità opera lo sviluppo delle vie interiori grazie ad una proficua collaborazione con le strutture umane.[110] Non

---

[106] Cf. Surin, *Les fondemens de la vie spirituelle*, pp. 78-88.

[107] Cf. Surin, *Catéchisme Spirituel*, coll. 1394, 1171-172.

[108] Cf. Surin, *Catéchisme Spirituel*, coll. 1319, 1329.

[109] Surin, *I fondamenti della vita spirituale*, p. 161; Surin, *Les fondemens de la vie spirituelle*, pp. 195-96: "ce n'est pas par la seule grâce habituelle et sanctifiante, c'est encore par un goût et un sentiment délicieux que cause sa divine présence."

[110] Cf. Surin, *Les fondemens de la vie spirituelle*, pp. 131-40.

vi è segno di quietismo, anzi l'autore interpella le energie dell'uomo per realizzare in pienezza i doni offerti da Dio. Il credente ha il compito di trafficare i talenti, per cui lo Spirito Santo lavora nel suo cuore per renderlo sempre più uniforme alla vita di Cristo. L'azione purificatrice dello Spirito mostra agli occhi del fedele gli ostacoli presenti nella sua vita, cioè quelle difficoltà che non fanno sviluppare la grazia dello Spirito, anzi la rendono neutrale. Surin individua, ad esempio, l'amore proprio e l'amor sregolato che riguardano l'interno e l'esterno dell'uomo.[111]

Lo Spirito Santo comunica la sua grazia in tutte le facoltà dell'anima, perché siano orientate verso l'unico loro scopo: Dio.[112] La grazia ordinaria rende l'uomo santo e lo aiuta nel praticare le virtù, mentre quella straordinaria lo rende superiore a se stesso, per cui partecipa alle sublimi altezze di Dio. Tale grazia non trasforma solo i sensi interni, ma anche il corpo. Surin avverte che la seconda comunicazione della grazia non deve diventare motivo di vanto per il credente e non si deve attaccare ad essa, perché può essere fonte di grandi illusioni. Può provocare un abbassamento del cammino di perfezione, in quanto il credente si sofferma troppo ai doni dello Spirito senza impegnarsi nel duro e costante esercizio delle virtù teologali e morali.

Il soggetto della scienza sperimentale

Il credente che intende approfondire il proprio cammino di perfezione è il vero soggetto della nuova scienza sperimentale. È innanzitutto il partner di Dio, per cui desidera conoscere in profondità la qualità del proprio rapporto. Nella dinamica dell'incontro il credente, riconoscendo il suo partner, individua anche le proprie caratteristiche. Nel dialogare con Dio scopre sempre più se stesso. Il riconoscimento delle proprie dinamiche psico-fisiche può essere considerato come il risvolto antropologico della rivelazione ebraico-cristiana. Dio, manifestando il suo volere, rende chiaro all'uomo la sua natura e il suo fine. Nel cammino di perfezione tale realtà è ben presente e determina la qualità della fede e aziona le scelte quotidiane del credente.

Surin intende, definendo il concetto di perfezione, dare un volto al credente che si incammina per le vie dell'interiorità. È necessario, infatti, conoscere le idee fondamentali che il fedele sottende al discorso sulla perfezione. Allo stesso modo bisogna delineare la struttura portante dell'uomo, perché si possa concretamente attuare un percorso di perfezione.

La domanda principale viene risolta dall'autore con un'affermazione forte: la

---

[111] Cf. Surin, *Catéchisme Spirituel,* coll. 1205-211.

[112] Cf. Surin, *Catéchisme Spirituel,* coll. 1306-308.

perfezione è lo stato migliore che l'uomo possa raggiungere su questa terra.[113] Tale stato viene offerto al credente grazie ai meriti di Cristo, che ha donato se stesso al Padre e ha mostrato la via maestra per ritornare nel suo regno. La felicità per il credente consisterà, quindi, nell'appagare il proprio cuore con la grazia di Cristo. Tale beatitudine è ancora storica e si sviluppa nel contesto delle difficoltà personali, per cui raggiungere oggi la felicità significa perseguire l'ideale cristiano che spesso è poco redditizio per la mentalità del secolo.

Surin vuole dimostrare che la felicità del credente è possibile, ma richiede abnegazione e mortificazione, finalizzate al possesso del regno. Osserva che l'uomo presenta tre istinti fondamentali che lo portano a soddisfare la propria sete di appagamento: la grandezza, il godimento, il possesso. Da fine psicologo entra nei meandri della psiche individuando le fonti delle pulsioni umane, quelle forze che lo determinano ad agire. Il padre gesuita non intende demitizzare tali istinti, né vuole surclassarli con un atteggiamento irenico, ma cerca di analizzarli per utilizzarli nel campo della santità. La sua ricerca è frutto della sua personale esperienza negli anni della malattia/possessione diabolica, per cui riconosce che tali istinti, se non sono incanalati, dominano l'uomo fino ad allontanarlo da Dio.

Il cuore dell'uomo tende con grande forza verso le fonti del piacere, per cui viene avvinto e trascinato nei meandri più bui della sua mente se non interviene la ragionevolezza e l'azione dello Spirito Santo. Le forze descritte possono essere distruttrici se non sono considerate coscientemente e utilizzate al meglio, ma possono essere energie positive se il credente le sfrutta nel campo della santità. Il credente deve sempre avere una coscienza chiara delle passioni e dei sentimenti distruttori, perché possa procedere speditamente nelle vie dell'interiorità. Il godimento dei piaceri, il possesso delle cose e l'istinto a dominare possono creare lo stato più felice dell'uomo, a patto che sono in perfetto equilibrio, anzi sono visitati e trasformati dalla grazia. Infatti per Surin lo Spirito Santo agisce nel cuore del credente, che in questo modo si lascia condurre dalle sue mozioni.[114] La perfezione sarà, quindi, un lasciarsi muovere dallo Spirito Santo che libera il percorso da impedimenti umani. La Persona divina visita il credente e gli mostra le strutture dinamiche che lo compongono, al fine di unificare le potenze dell'anima in vista del possesso del regno eterno. È lo Spirito che illumina l'intelletto e la volontà per dare vita ad un giudizio sano e coerente con la realtà che vive il credente.

---

[113] Surin, *Guide spirituel*, p. 65: "quelle idée avez-vous de la perfection? La perfection prise en toute son étendue est le meilleur état que l'homme puisse avoir en cette vie, enseigné par Jésus Christ et acquis par ses mérites. Cet état dit la satisfaction du cœur humain, accompagnée de la plus grande sainteté et pureté de vie que l'on puisse avoir, et se peut nommer la béatitude de la vie présente et pour autant que le cœur humain a trois principaux instincts qui le portent à chercher ce qui fait le plus à son parfait contentement."

[114] Cf. Surin, *Guide spirituel*, pp. 86-87.

La santità è esperienza di Dio che trasforma l'uomo dal suo interno rendendolo cosciente dei doni che ha ricevuto e che mette a disposizione della chiesa intera. L'idea di Surin consiste in un continuo superarsi del credente nel suo rapporto con Dio. L'eccessività è da intendersi come processo di trascendenza che il credente opera con la grazia di Dio nel voler seguire tutti gli insegnamenti di Cristo. L'uomo si vuole donare senza riserve in un processo oblativo.[115] Ciò è la caratteristica principale del primo passo o seconda conversione: non rifiutare nulla a Dio. Il credente, specialmente il religioso, intende eliminare dalla sua coscienza ogni specie di mali testimoniando così il suo amore a Cristo che non ha risparmiato niente di sé al Padre per la salvezza dell'uomo. Questo atto di riconoscenza implica una totale adesione al Vangelo e un desiderio di servire Cristo nei poveri.[116]

Le strutture esterne ed interne dell'uomo per compiere un trascendesi nell'amore hanno bisogno di una vera e propria riforma. Nel *Catechismo spirituale* Surin individua il percorso di purificazione indicandolo come una vera e propria riforma.[117] L'espressione potrebbe sembrare lontana dal contenuto e dalla forma che Giovanni della Croce aveva dettato nella *Salita del Monte Carmelo* e nella *Notte Oscura*, ma tale termine è proprio della cultura spirituale del Nord Europa, particolarmente di quella inglese. Walter Hilton nella *Scala della perfezione* lega la fede all'esperienza, realtà indispensabili per dare vita ad un percorso di santità.[118] Nel concreto della vita la fede si purifica e rende evidente l'Oggetto del credere in un continuo riferimento alla prassi. In questo rapporto il credente ha coscienza che il peccato limita le potenze dell'anima, anzi le deforma. La lezione genuina del vescovo di Ippona, Agostino, insegna che la de-formità dell'anima non è permanente, ma risulta essere solo una momentanea caduta che Cristo ha redento e Spirito Santo ha sanato.

La bellezza originaria dell'anima viene ristabilita grazie ad un processo di riformazione. Per Hilton, quindi, si crea un binomio storico "de-fomazione ri-formazione" che coinvolge tutto l'uomo nella sua cooperazione con la grazia divina. Non è il senso che Lutero darà al termine riforma, ma esso è inserito nella dinamica natura-grazia, per cui il peccato dei progenitori e quello personale attuale sono lavati dal sangue di Cristo che ridona forma filiale all'anima: "se si doveva ri-formare l'anima dell'uomo, se si voleva che i guasti del peccato venissero riparati, era necessario che a compiere questa espiazione e a riformare

---

[115] Cf. Stanislas Breton, "La voie excessive de J.J. Surin," *Recherches de Science Religieuse* 70 (1982) 213-28; Stanislas Breton, *Deux mystiques de l'exces: J.-J. Surin et maitre Eckhart* (Paris: Cerf ,1985).

[116] Surin, *Guide spirituel,* pp. 74-78.

[117] Cf. Surin, *Catéchisme Spirituel,* coll. 1439-456.

[118] Cf. Walter Hilton, *La scala della perfezione* (Torino: Gribaudi, 1989²) p. 161.

quest'immagine non fosse nessun altro che lo stesso Signore Dio, dal momento che l'uomo non era in grado di farlo."[119] Cristo ha pagato il debito all'Eterno Padre espiando per i peccati dell'uomo. La ri-forma causata dal sangue di Cristo produce due effetti importanti: risolleva l'umana natura e offre il possesso dei beni eterni. Tali effetti possono essere goduti anche nell'oggi, se pur l'uomo percepisce che è un'esperienza ancora soggetta al tempo e, quindi, imperfetta.[120] La visone che Hilton consegna è profondamente realistica, per cui Surin accoglie tale insegnamento proponendo l'espressione riformazione come una vera e propria opera di trasformazione di tutto l'uomo dinanzi a Dio. Il suo trascendersi, senza riserve e totalmente, inizia con la realtà del corpo, con i sensi esterni.

Il processo adottato da Surin è dall'esterno all'interno, seguendo la via classica nel descrivere la costituzione dell'uomo soggetta alla riforma. L'esterno è rappresentato dal corpo, mezzo di relazione e strumento di comunicazione. L'uomo nella sua costituzione corporea ha bisogno della grazia per corrispondere a pieno ai voleri di Dio.[121] Il corpo non è una realtà dannosa all'uomo come nel pensiero platonico, ma è creazione di Dio soggetta, però, al peccato. La grazia visita anche l'uomo esteriore, la sua natura conducendolo alla pienezza di vita in Cristo. Per raggiungere l'unione a Cristo è evidente che bisogna sradicare il peccato causato dalla carne, per cui il credente deve prendere coscienza della pesantezza e della pigrizia che provengono dai sensi esterni. Dalla constatazione dei limiti dei sensi si giunge alla proposta di riforma che la grazia opera in loro. Il gusto, il tatto, l'odorato, l'azione dell'occhio, quando sono visitati dalla grazia, non sono solo regolati per esercitare le virtù, ma sono resi atti a ricevere funzioni spirituali che sono dell'ordine soprannaturale. Surin vuole affermare che il corpo in ogni sua parte è soggetto attivo nell'esperienza spirituale. Non vi è un vuoto sentimentalismo o un acceso intellettualismo, ma tutto l'uomo si dispone ad accogliere e vivere la presenza di Dio. La sua posizione è chiara: la natura è fondamentale per fare esperienza di Dio. Ciò che è naturale, come il provare piacere, diventa alimento dell'amore divino quando agisce lo Spirito Santo. La sensualità può certamente trasformarsi in perversioni, ma, se è mossa dalla grazia, è fonte di godimento di Dio. La fruizione divina è possibile nel presente, in quanto i sensi sono unificati e orientati verso il Piacere Sommo, che è Dio.

Surin parte da una visione realistica dell'uomo; ne delinea la struttura relazionale fondamentale dell'incontro con Dio, per cui i sensi sono una parte

---

[119] Hilton, *La scala della perfezione*, p. 153.

[120] Cf. Hilton, *La scala della perfezione*, pp. 162-63.

[121] Cf. Surin, *Catéchisme Spirituel,* coll. 1442-444.

importante per realizzare un legame stabile. Essi sono i mezzi della comunicazione dell'amore di Dio per la sua creatura, per cui sono da custodire e da elevare con la grazia divina. Si potrebbe in queste pagine, a giusta ragione, individuare un filone di "sensualismo spirituale" tipico della mentalità dei mistici che osservano come l'incontro con Dio determina anche l'aspetto fisico.

Quando il corpo è tutto illuminato dallo Spirito, ciò che viene recepito è stato vagliato e assimilato dall'attività della memoria, dell'intelletto e della volontà. La luce dello Spirito illumina la struttura e le operazioni delle tre facoltà dell'anima.

Riformare l'immaginazione significa elevarla, purificarla e regolarla. In queste tre operazioni la grazia agisce portando il naturale ad un livello superiore e più perfetto. L'elevazione consiste nell'imprimere idee nobili e soprannaturali che contrastano con le fantasie basse che l'uomo custodisce nella sua mente e che la volontà difende dall'azione dello Spirito. La purificazione è il passaggio necessario, perché l'immaginazione possa accogliere Dio. Le sue resistenze contrastano con il volere di Dio, per cui la lotta che si produce è una vera e propria purificazione. La grazia e le energie dell'uomo sono indispensabili per compiere questo lavoro. In questo modo l'immaginazione viene regolata sia nell'ordine naturale che in quello soprannaturale, producendo un migliore modo di conoscere e di amare.

La memoria conserva le immagini, per cui il lavorio che Dio attua consiste nello svuotarla di ogni affetto e ragionamento umano e nel riempirla dei beni soprannaturali.[122] Per Surin, dopo che avviene la purificazione della memoria, l'uomo si sente inabissato in Dio, anzi assorbito in Dio, per cui guarda il mondo con gli occhi stessi di Dio. La memoria viene riformata, ordinando tutte le immagini conservate ad un fine maggiore, cioè l'unione con Dio. Ciò non significa che l'uomo perde la sua libertà quando Dio agisce e libera la memoria dal passato ingombrante, ma collabora in questa operazione adeguandosi all'azione di Dio. Il confidare nella sua potenza dispone il credente ad entrare in un circolo virtuoso in cui i nuovi oggetti che riempiono la memoria sono le intelligenze che Dio offre per essere unito a Lui. Più la memoria si esercita su questi oggetti più il credente sperimenta la sua unione.

Anche l'intelletto si applica alle nuove conoscenze che Dio ha donato liberandosi da ciò che è superfluo e mondano.[123] Tale facoltà ha come oggetto di ricerca la verità, per cui il credente sperimenta l'umiltà del suo agire e l'oscurità delle conoscenze divine. Solo una mente docile allo Spirito Santo si dispone ad approfondire il mistero di Dio, che gli viene svelato senza mai

---

[122] Cf. Surin, *Catéchisme Spirituel,* coll. 1444-449.

[123] Cf. Surin, *Catéchisme Spirituel,* coll. 1449-451.

violentare la sua natura umana. L'umiltà salvaguardia dall'arroganza del sapere e la docilità apre il credente a nuove sfaccettature del suo incontro con Cristo. Se l'intelletto segue il vero, la volontà è attratta dal piacere, dall'amore.[124] La riforma avviene purificando tale potenza da ogni forma di desiderio. Il distacco, la rettitudine e l'amore sublime dirigono la volontà verso il Somme Bene. Il duro lavoro ascetico del credente consiste nel mortificare la volontà attaccandosi fortemente a Dio che gli fa provare un amore tenero e sublime più forte di ogni altro piacere.

La purificazione dell'uomo interiore ed esteriore non è sottoposta solo ed esclusivamente ad una operazione dello Spirito o alla sola volontà umano. Se accadesse che una delle parti prendesse il sopravvento, si cadrebbe nelle due forme estreme della vita spirituale: o un facile quietismo o un duro pelagianesimo. Surin non intende sbilanciarsi, per cui vuole mostrare che la via giusta è un sano apostolato retto dalla contemplazione, per cui l'uomo interiore è anche e soprattutto un apostolo di Cristo.

La coscienza mistica

Anima, fondo dell'anima, coscienza non rappresentano delle parti che compongono l'uomo interiore, quanto una realtà dalle tante facce. L'anima è l'immagine di Cristo sbiadita dal peccato dell'origine e dai peccati attuali ed è anche la presenza, per partecipazione, della vita divina. Il suo fondo è il sacrario segreto in cui l'amore per Dio è puro ed unico. Surin descrive l'apice dell'anima come una casa composta da molte stanze, dove vi sono molte persone che vi sostano.[125] Tale realtà è condizionata dai troppi affetti, dalle cose e dai propri peccati. La si potrebbe chiamare anche coscienza che per essere totalmente vuota e unita a Dio deve necessariamente essere tranquilla, chiara e pienamente libera. Infatti se il fondo dell'anima non è staccato dalla mondanità, non può ricercare Dio e non può unirsi a Lui, essendo impedito dall'accumulo di altre situazioni. La coscienza si presenta come un "luogo" dove il passato, il presente e le prospettive del futuro si identificano con persone, oggetti e situazioni. È un vero flusso della propria storia in cui Dio viene a mettere tenda. Essa si rende evidente come consapevolezza del proprio stato di vita, un vero "esserci nella vita." Tale stato cosciente è ancora più forte quando si vuole sottolineare il proprio incontro con Dio. In questo legame tutta la vita del credente scorre dinanzi agli occhi e ogni situazione acquista senso e significato per il presente.

Quando la coscienza è deformata dal peccato anche il concetto di perfezione viene ad essere colpito, per cui facilmente si può confondere l'umano con il

---

[124] Cf. Surin, *Catéchisme Spirituel*, coll. 1451-452.

[125] Surin, *Catéchisme Spirituel*, col. 1452: "pour comprendre ce que c'est, il faut comparer l'âme à une maison où il y a plusieurs membres et divers appartements."

divino, l'esteriore con l'interiore e l'imperfetto con il perfetto. Ciò accade particolarmente per i principianti che, presi dal sacro fuoco, corrono nelle vie dell'interiorità senza ponderare anche il peccato e le imperfezioni. La coscienza è allenata, invece, dal morire a se stessa, dal vivere le virtù in maniera coerente, amando di imitare Gesù in ogni suo stato di vita.[126]

Per superare una coscienza erronea Surin propone un verifica dettagliata del proprio stato interiore. Da buon gesuita l'esame di coscienza è offerto al credente non solo per alimentare maggiormente la consapevolezza della propria vita, ma soprattutto per controllare l'effettivo cammino di santità fatto insieme a Dio. Surin descrive così il metodo proposto: "c'est une réflexion que l'âme fait sur soi-même pour connaître ses défauts, s'en repentir, s'en humilier et s'en amender" (è una riflessione che l'anima fa su se stessa per conoscere i suoi difetti, pentirsi, umiliarsi ed emendarsi).[127] Conoscere in profondità la propria coscienza significa delineare coraggiosamente ogni tratto della propria vita; significa chiarire dinanzi a Dio il proprio stato interiore e pentirsi del male commesso per iniziare una nuova vita.[128]

La coscienza non è solo consapevolezza del peccato, ma è anche conoscenza che, per Surin, si traduce in dinamismo affettivo. Seguendo la lezione di Lallemant, si sofferma sull'orazione affettiva come manifestazione di una conoscenza sperimentale di Dio. Sottolineando l'aspetto affettivo vuole così superare l'intellettualizzazione della vita interiore prodotta nei secoli e recuperare il valore della mistica nel campo teologico. La conoscenza sperimentale di Dio avviene grazie all'affetto, per cui l'orazione più saporosa è proprio quella, in cui "l'anima già istruita si porta ad amare le verità divine senza aver bisogno d'impegnarvi il ragionamento per eccitarvisi."[129] Il ruolo dell'intelletto non viene negato, anzi esso è legato intimamente alla volontà che si spinge verso il bene, considerato come vero. L'unità delle potenze dell'anima dimostra come nell'uomo l'unione con Dio avviene in un assorbimento di tutte le dimensioni nel suo amore. Ancora una volta possiamo notare quanto peso ha avuto il maestro del terzo anno di probazione nella formazione dei suoi allievi. Per Surin la contemplazione è "uno sguardo amoroso dell'anima col quale essa senza difficoltà portasi a Dio, e penetra, come spontaneamente, le verità

---

[126] Cf. Surin, *Guide spirituel*, p. 94: "c'est de former mal sa conscience touchant l'idée de cette même perfection."

[127] Surin, *Guide spirituel*, p. 172.

[128] Cf. Surin, *Catéchisme Spirituel*, col. 1483.

[129] Surin, *Catechismo spirituale*, p. 4; Surin, *Catéchisme Spirituel*, pp. 1126-127: "l'âme déjà instruite se porte à aimer les vérités divines sans avoir besoin d'employer le raisonnement pour s'y exciter."

divine."[130] La contemplazione ordinaria è un dolce riposo dell'anima nell'amore di Dio. Il credente trova diletto nel tenersi dinanzi a Dio. La contemplazione straordinaria è segnata non solo da ciò che è tipico di orazione ordinaria, ma particolarmente dai doni mistici, dai rapimenti e dall'estasi. Tale distinzione ci consente di osservare come i fenomeni della mistica rientrano per l'autore nella contemplazione straordinaria. In realtà la straordinarietà consiste in un'infusione dello Spirito che unisce l'anima a Dio. I fenomeni sono solo un corollario di un'essenza che bisogna esplicitare per non cadere negli eccessi mistici. Il riposo dolce è uno stato della preghiera in cui l'uomo è ancora protagonista, ma negli alti stadi della contemplazione è Dio che muove, mentre l'uomo si apre totalmente al suo amore.

È evidente che bisogna distinguere fra la meditazione, l'orazione affettiva e gli alti stadi della contemplazione, in quanto la partecipazione dell'uomo è diversa a secondo del grado a cui Dio lo ha chiamato. Surin, per spiegare la differenza, adduce un esempio: chi cammina a piedi procede lentamente, mentre chi sta a cavallo più speditamente, ma chi va in calesse va comodamente e arriva prima. I primi due tipi di orazione mostrano ancora che l'uomo procede più o meno speditamente nel cammino mistico, ma nell'ultimo caso si sottolinea il ruolo del cocchio che fa procedere l'uomo senza grande fatica.

La conoscenza per essere sperimentale ha bisogno del ruolo della volontà che, eccitata dall'amore, si apre a Dio senza riserve. L'uniformità ai desideri di Dio e la docilità allo Spirito rendono la conoscenza saporosa o amorosa, per cui essa è sperimentata quale incontro unico e assoluto con Dio. In che modo si può parlare di passività ed attività nella conoscenza sperimentale? Surin risponde che lo stato passivo è una dolce calma che pervade le potenze dell'anima fissandole in una santa immobilità.[131]

L'immobilità delle facoltà non significa che esse sono assenti nel processo di collaborazione con la grazia di Dio. Surin sostiene che tale calma è effetto della grazia e non già dello sforzo umano. È un dono di Dio che consente all'uomo di riposare in Lui. L'oziosità, che qualche critico addita per coloro che vivono la contemplazione, non è sinonimo di quietismo, bensì è una disposizione dell'uomo nell'incontrare Dio. La cooperazione con Dio consiste proprio nel gustarlo in pace. La passività risulta, quindi, necessaria per formulare l'incontro con Dio. Nell'accoglierLo l'uomo non solo è parte attiva, ma anche passiva, in

[130] Surin, *Catechismo spirituale*, p. 5; Surin, *Catéchisme Spirituel*, p. 1127: "un regard amoureux de l'âme par lequel elle se porte à Dieu sans peine, et pénètre les vérités divines sans se donner aucun soin."

[131] Surin, *Catéchisme Spirituel*, col. 1377: "lorsqu'un doux calme vient à saisir l'âme et à fixer ses puissances dans une espèce de sainte immobilité."

quanto nel creare relazione mette in campo tutti e due gli aspetti, ora privilegiando l'uno ora l'altro a secondo di chi fa la prima mossa.

Differentemente lo stato attivo coinvolge le facoltà intellettive che si orientano verso l'oggetto da riflettere, per cui si maturano santi propositi che aiutano l'anima ad amare in profondità Dio. Anche in questo stato, che sembra frutto della sola volontà ed intelligenza dell'uomo, Dio è presente non solo come oggetto da apprendere e da amare, ma anche come Signore e Re della propria vita. L'aspetto esistenziale dell'orazione è fondamentale sia nell'uno che nell'altro aspetto, in quanto produce un migliore inserimento del credente nella Chiesa e nella società. La preghiera è, quindi, il mezzo, perché l'uomo annunci la presenza trasformante di Dio. Il contemplativo serve la Chiesa e la società, perché è profondamente plasmato da Dio per essere totalmente degli altri.

I risvolti sociali ed ecclesiali della scienza sperimentale

Surin nel *Catechismo spirituale* offre ad ogni uomo e ad ogni donna un percorso possibile di santità.[132] L'istruzione a molte persone di diverse condizioni di vita è uno spaccato spirituale non nuovo nella storia della spiritualità cristiana, ma interessante, perché l'autore accoglie le istanze teologiche e spirituali sviluppate da Francesco de Sales sul ruolo delle vocazioni e degli stati di vita. Infatti il santo ginevrino, per la sua esperienza di direttore spirituale, propone a ciascun credente la via della santità: "la devozione deve essere vissuta in modo diverso dal gentiluomo, dall'artigiano, dal domestico, dal principe, dalla vedova, dalla nubile, dalla sposa; ma non basta, l'esercizio della devozione deve essere proporzionato alle forze, alle occupazioni e ai doveri dei singoli."[133] Tutti sono impegnati ad incamminarsi per il regno del Padre rispettando la propria vocazione e il proprio stato di vita. L'intuizione del vescovo è fondamentale, perché si supera una visione clericale della santità per entrare nel vivo della vita di ciascun membro della Chiesa. La chiamata universale alla santità coinvolge tutti i battezzati che nel concreto delle loro esistenze realizzano o meno la loro unione a Dio.

La santità sarà un sano equilibrio fra le forze fisiche, le occupazioni e i doveri del proprio stato. La proporzionalità indicata da Francesco de Sales non è il prodotto finale dell'operosità del credente, ma il risultato di una perfetta e proporzionata azione fra il naturale ed il soprannaturale. Si potrebbe pensare a primo acchito che si riprende una formula della perfezione di sapore stoico, là dove Seneca indicava l'equilibrio delle parti come la via maestra per entrare in uno stato di quiete mentale. Nella lettera *LI* a Lucilio individua la libertà come

---

[132] Cf. Surin, *Catéchisme Spirituel,* coll. 1425-440.

[133] Francesco de sales, *Filotea. Introduzione alla vita devota* (Milano: Edizioni Paoline 1998^{9}) p. 27.

strumento necessario per essere distaccati da ogni cosa: "mi chiedi che cosa sia la libertà. È l'indipendenza da ogni cosa, da qualunque circostanza esterna, da qualunque necessità. Chi è occupato in questi pensieri farà bene a cercare il raccoglimento in luoghi più austeri: l'eccessiva amenità del paesaggio toglie ogni energia allo spirito e, senza dubbio, contribuisce a svigorirlo."[134] La ricerca di un sano equilibrio mentale e fisico non è il motore che muove la riflessione di Francesco de Sales che, invece, proprio nella mischia quotidiana individua il senso profondo della santità cristiana. La proporzione deve essere vissuta non solo nell'interiorità dell'uomo, ma nei rapporti sociali ed ecclesiali, fino a determinare una novità di vita che coinvolge e trasforma le strutture sociali.

Il problema fondamentale avvertito dal vescovo era che la maggior parte dei credenti era impegnata nella vita attiva dove i legami con il mondo e le insidie del peccato erano più forti e seducenti rispetto ad un'esistenza morigerata e casta. I religiosi e i chierici erano facilitati grosso modo nel percorrere le vie dell'interiorità, mentre i laici dovevano dibattersi tra i facili compromessi che la vita offriva. La proporzione evidenzia il problema ed offre anche una via di uscita. Le occupazioni riguardano il lavoro quotidiano del laico, così come le forze fisiche dipendono dallo stato di salute o i doveri riguardano il proprio stato. Tutto ciò richiama una vita fatta di relazioni in cui il venir meno ai doveri o alle occupazioni ha un risvolto sociale, ha un'incidenza nella vita ecclesiale. La santità aiuta l'altro a crescere, come il peccato personale fa diminuire lo spessore di umanità dei singoli membri di una comunità.

Tale bagaglio di riflessioni spirituali è stato recepito dallo stesso Surin che individua una serie di categorie sociali ed ecclesiali a cui si rivolge per spronare i credenti alla santità, percorrendo una vita di abnegazione e di mortificazione. La riforma dell'uomo interiore produce effetti positivi sull'intero genere umano, per cui sia i laici che i religiosi hanno bisogno di considerare il loro effettivo stato di vita prima di intraprendere un cammino di perfezione.

Per Surin, ad esempio, il prete, quando vive in profondità il proprio ufficio, si dispone ad essere guidato dallo Spirito Santo. La celebrazione della messa e la liturgia delle ore sono da celebrare con massima attenzione. Le indicazioni di tipo pratico e spirituale sono il frutto della sua personale esperienza di vita e della conoscenza di preti ben lontani dal vivere certi ideali di vita. I magistrati occupano un ruolo importante, in quanto si preoccupano del bene pubblico da amministrare. Dare culto a Dio non è disgiunto dal dovere di opporsi al disordine civile e ai vizi che albergano nel cuore dell'uomo. Negli anni a Loudun Surin aveva fatto esperienza del braccio secolare della legge, per cui aveva compreso l'importanza di questi uomini impegnati a difendere la fede e non gli

---

[134] Seneca, *Lettere a Lucilio* (Milano: BUR, 1998).

interessi di parte. La loro occupazione deve procurare a tutti la pace civile, l'abbondanza economica e il rispetto delle leggi. Quando un magistrato persegue tali fini e vive in piena comunione con Dio nell'esercizio delle virtù specialmente quella della giustizia, si incammina con alacrità nelle vie dell'interiorità. Surin pone sul piano del governo anche i superiori ecclesiastici che non reggono il potere temporale, ma quello spirituale. La loro responsabilità è grande in quanto devono condurre le anime a Dio. L'umiltà è la caratteristica prima del buon governo. Il gesuita propone esempi di santi vescovi e papi che hanno retto la Chiesa con un'edificante autorevolezza. Il governo dell'anima non ha bisogno di forza, quanto di dolcezza e di comprensione nelle difficoltà. Il papà guida con moderazione i membri della sua famiglia aiutando i figli a vivere cristianamente. Il padre gesuita individua altre categorie sociali quali le vergini, i giovani e le vedove, ma si sofferma anche sui doveri provenienti dalle arti liberali e da quelle meccaniche. I musicisti, gli avvocati e gli insegnanti hanno il compito di elevare la cultura e la spiritualità del popolo. Riconosce negli artigiani e nei negozianti le categorie che più rischiano di perdere di vista la giusta meta, essendo a contatto con il denaro.

Surin, con l'analisi dei doveri e delle occupazioni dei laici, intende dimostrare che il cammino di perfezione è un dovere di ogni cristiano, se vuole vivere fino in fondo il proprio battesimo. Le indicazioni spirituali proposte sono il segno del suo buon senso, per cui non indirizza il credente verso mete troppo alte quanto piuttosto propone itinerari accessibili rispettando la natura dell'individuo e le sue aspirazioni spirituali. In particolar modo queste indicazioni di massima danno a Surin un volto molto umano, fanno intravedere le sue capacità di direttore spirituale attento alle esigenze e alle circostanze di ciascun credente.

Conclusioni

La vita apostolica scaturisce dall'intenso rapporto che il credente stabilisce con Dio. Dall'esperienza di intimità nasce il desiderio di comunicare agli altri la gioia di aver incontrato Dio. Surin in fondo descrive le dinamiche della contemplazione per aiutare i fedeli a trovare il gusto di Dio in ogni loro azione e a ritrovarsi unificati nell'amore di Dio. Il rischio di perdersi nelle molteplici attività fino a non sentire più la presenza di Dio non è solo un problema per i religiosi dell'epoca, ma per l'uomo religioso di ogni tempo.

Le tre proposte fondamentali per superare tale difficoltà sono la preghiera fervida e costante, la penitenza e lo zelo.[135] Se la preghiera sostiene lo slancio apostolico, la penitenza corrobora l'uomo apostolico nelle fatiche, rafforzandolo nella volontà di procedere nella via stretta della santità. La confessione regolare delle proprie miserie e una vita austera delineano una personalità formata alla

---

[135] Cf. Surin, *Catéchisme Spirituel,* coll. 1293-297.

scuola del vangelo. Surin insegna, con la sua esperienza di gesuita, che non vi può essere contemplazione senza mortificazione e senza una vera vita virtuosa. La missione apostolica non è solo un qualcosa da fare, ma una testimonianza di fede che si accresce nell'abnegazione e nel mortificare l'amor proprio. Più di una predica vale lo stile di vita del religioso e del laico che sperimentano nel quotidiano lo scegliere Cristo, abbandonando la logica dei compromessi di qualsiasi natura. "Solo Dio senza riserve" nell'azione apostolica significa vivere il Vangelo "sine glossa," con uno slancio spirituale frutto di grazia e di intensa vita interiore. Quando ciò non accade anche l'apostolo si trasforma in un manager del sacro, in un costruttore di grandi opere caritative senza anima. Surin avvertiva che il rischio di chi lavora per il vangelo è un insuperbirsi per le proprie qualità o un privilegiare solo ed esclusivamente l'opera in se stessa e non coloro che la usano. In questa situazione spirituale c'è bisogno dello zelo apostolico, cioè quella qualità che mette Dio al primo posto nelle attività pastorali. Il desiderio ardente di procurare gloria a Dio conduce a gustare la Sua presenza consolante e produce un aumento di grazia per chi si incammina nelle vie dell'interiorità.

Tali indicazioni non sono stati utili solo ai contemporanei di Surin, ma rappresentano quegli elementi oggettivi che contraddistinguono un vero apostolo dal mercenario del sacro. Lo zelo produce empatia che si manifesta chiaramente nel guidare i credenti nella direzione spirituale. La proposta di questo particolare ministero ai religiosi quanto ai laici significa privilegiare il percorso personalizzato della fede, significa aiutare i tanti a vivere il proprio apostolato in forma più proficua.

La direzione spirituale educa alla comprensione delle dinamiche interiori del singolo, ad aver cura delle mozioni dello Spirito che muovono il soggetto da guidare. Surin è stato aiutato proprio da tale ministero a riprendere quota e la sua voglia di progredire nel cammino di perfezione diventa motivo per ogni credente di respirare nella preghiera l'amore di Dio per essere testimoni di Colui che è risorto per noi.

Summary

Jean Joseph Surin represents the travail and the novelty of 17th century French spirituality. Controversies during his life along with his literary output testify to the vivacity of the Society of Jesus as it strove to comprehend the profound mysticism of its founder, Ignatius Loyola. The fundamental issue for Surin concerned an harmonious marriage between contemplation and action. In this Surin depended on the insights of another master of Ignatian spirituality: Louis Lallemant. This article will explore the mystical side of apostolic activity through an examination of elements found in the teachings of both authors regarding a debate in France on mystical experience, the content of which they delineated as an experiential knowledge. The debate concerned the exact meaning and



Jean Joseph Surin, S.J.: Etienne Gantrel (1646-1706), disegnatore

nature of an experiential knowledge. According to Surin, the "Object" and the subject of a mystical experience create the limits of this experiential knowledge. He developed the notion of a "mystical conscience" with its ecclesial and social consequences. Surin's personal experience is the background that delineates the contents of this knowledge. The problem of his depression or diabolical possession did not limit his research; on the contrary his prodigious output was rooted in his suffering as he wrote of mysticism as a step on the road to perfection. Ignatian asceticism was united with mystical heights. The type of contemplation proposed by Ignatius animated the Society of Jesus and, according to Surin, was important also for all Christians. This article offers a re-examination of research on Ignatian mysticism as seen in the original experience of Ignatius and as developed in the subsequent spiritual tradition of the Society of Jesus.

Sumario

Jean Joseph Surin representa los afanes y la novedad de la espiritualidad francesa del siglo XVII. Las controversias durante su vida y su producción literaria dan testimonio de la vitalidad de la Compañía de Jesús mientras ésta se esforzaba por comprender el profundo misticismo de su fundador, Ignacio de Loyola. La cuestión fundamental para Surin tenía que ver con la consecución de un armonioso maridaje entre la contemplación y la acción. En esto Surin dependía de las intuiciones de otro maestro de la espiritualidad ignaciana: Louis Lallemant. Este artículo explorará la perspectiva mística de la actividad apostólica mediante un examen de los elementos hallados en las enseñanzas de los dos autores en lo referente a un debate en Francia sobre la experiencia mística, cuyo contenido ellos esbozaron como un conocimiento experimental. El debate versaba sobre el significado exacto y la naturaleza de un conocimiento experimental. Según Surin, el "Objeto" y el sujeto de una experiencia mística crean los límites de este conocimiento experimental. Él desarrolló la noción de una "conciencia mística", con sus consecuencias eclesiales y sociales. La experiencia personal de Surin es el antecedente que perfila los contenidos de este conocimiento. El problema de su depresión, o posesión diabólica, no redujo su investigación: por el contrario, su prodigiosa producción estuvo enraizada en su sufrimiento mientras escribía sobre mística como un paso en el camino a la perfección. La ascética ignaciana se unía con las alturas místicas. El tipo de contemplación propuesto por Ignacio animaba a la Compañía de Jesús y, según Surín, era importante también para todos los cristianos. Este artículo ofrece un nuevo examen de investigación sobre la mística ignaciana según se aprecia en la experiencia original de Ignacio, y tal como se desarrolló en la subsiguiente tradición espiritual de la Compañía de Jesús.

Résumé

Jean Joseph Surin est représentatif de l'élaboration et de la nouveauté de la spiritualité française du XVIIe siècle. Les controverses autour de la publication de ses écrits durant sa vie témoignent de la vitalité de la Compagnie de Jésus dans ses efforts pour ressaisir dans sa profondeur la mystique de son fondateur, Ignace de Loyola. Le point essentiel, aux yeux de Surin, était l'harmonie de la synthèse entre contemplation et action. Surin s'appuyait sur les lumières d'un autre maître en spiritualité ignatienne, Louis Lallemant. L'article met en valeur l'aspect mystique de l'activité apostolique en examinant les éléments fournis par les enseignements de ces deux maîtres dans le cadre du débat qui s'est élevé en France sur l'expérience mystique, qui relevait à leurs yeux d'une "science expérimentale." Le débat portait sur la portée exacte et la nature de cette "science expérimentale." Pour Surin, "l'Objet" et le sujet d'une expérience mystique délimitaient le champ de cette science expérimentale. Il a développé la notion de "conscience mystique," avec ses conséquences ecclésiales et sociales. C'est son expérience personnelle qui a permis à Surin de fonder sa conception de cette science. Le problème de sa nuit mentale ou de sa possession n'a pas entravé sa recherche. Au contraire, sa prodigieuse fécondité littéraire s'enracinait dans sa souffrance, alors qu'il décrivait la mystique comme une étape sur le chemin de la perfection. L'ascéticisme ignatien trouvait son unité dans les sommets mystiques. Le type de contemplation proposé par Ignace était l'âme de la Compagnie de Jésus et, selon Surin, il valait pour tous les chrétiens. L'article présente un réexamen des recherches dans le domaine de la mystique ignatienne considérée dans l'expérience originelle d'Ignace comme dans ses développements dans la tradition spirituelle ultérieure de la Compagnie de Jésus.

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU
NOVA SERIES
Vol. I

A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)

Martín M. Morales, S.J.

A través de la edición crítica de 855 cartas de los superiores generales de la Compañía de Jesús, Claudio Acquaviva y Muzio Vitelleschi, pueden seguirse los acontecimientos de la antigua provincia del Paraguay entre los años 1608 y 1639. Son los hilos de una trama en la que se advierte un esfuerzo misionero que aún hoy sigue despertando asombro e interrogantes. La vida cotidiana, el heroísmo, las contradicciones, llegan a manos del lector y lo convierten en el último destinatario de esta correspondencia. Esta documentación obra original en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús de Roma (ARSI) en el fondo Paraquaria. El volumen se abre con una introducción en la que se explica el plan de la obra y se da al lector una serie de elementos para poner en el debido contexto la documentación. Las cartas están acompañadas de un doble aparato crítico, paleográfico e histórico. El volumen se cierra con dos índices uno temático y otro onomástico.

Copublicado con Universidad Pontificia Comillas, Madrid

Rome/Madrid, 2005

€ 50,00 (€ 40,00 a los subscriptores)

HEILKUNDE UND MISSION – ZUM QUELLENWERT DER HEILPFLANZENKOMPENDIEN AUS DER JESUITENPROVINZ PARAGUAY

Fabian Fechner*

In den vergangenen Jahren wurde die Basis publizierter Quellen zur Jesuitenprovinz Paraguay stark erweitert, was den wissenschaftlichen Umgang mit diesen Missionen der Gesellschaft Jesu erleichterte, die stets im Brennpunkt von tendenziöser Betrachtung und Publizistik standen. Zahlreiche Leerstellen weisen jedoch noch die Forschungen zur Medizin- und Pharmaziegeschichte auf: Nachdem vor allem der argentinische Historiker Guillermo Furlong S.J.[1] die enzyklopädische Grundlage zur wissenschaftlichen Forschung und allgemein zur kulturellen Leistung der Missionare in Paraguay gelegt hatte,[2] widmete sich Renée Gicklhorn einer Zusammenschau der deutschsprachigen Jesuitenapotheker in ganz Hispanoamerika.[3] Die erste detaillierte Analyse pharmazeutischer Schriften der Jesuiten der alten Gesellschaft in Hispanoamerika ist Sabine Anagnostou zu verdanken.[4] Unklar sind bislang vor

---

* Der Verfasser ist Doktorand am Lehrstuhl für Geschichte der Frühen Neuzeit der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

[1] *21.vi.1889 Arroyo Seco; SJ 16.iv.1903 Córdoba; †20.v.1974 Buenos Aires (*DHCJ*, II, 1543).

[2] Guillermo Furlong, S.J., *Historia Social y Cultural del Río de la Plata 1536-1810*, 3 Bde. (Buenos Aires: Tipogr. Ed. Argentina, 1969); Guillermo Furlong, S.J., *Los Jesuitas y la cultura Rioplatense*, 3. Aufl. (Buenos Aires: Ed. Univ. del Salvador, 1984); Guillermo Furlong, S.J., *Médicos Argentinos durante la dominación hispánica* (Buenos Aires: Ed. Huarpes, 1947); Guillermo Furlong, S.J., *Naturalistas Argentinos durante la dominación hispánica* (Buenos Aires: Ed. Huarpes, 1948).

[3] Renée Gicklhorn, *Missionsapotheker. Deutsche Pharmazeuten in Lateinamerika des 17. und 18. Jahrhunderts* (Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 1973).

[4] Diese Arbeit widmet sich auch dem interkontinentalen Wissenstransfer, insbesondere hinsichtlich von Arzneimitteln: Sabine Anagnostou, *Jesuiten in Spanisch-Amerika als Übermittler von heilkundlichem Wissen* (Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 2000); vgl. zudem Sabine

allem die Wechselwirkungen zwischen der Materia medica der Eingeborenen und der der Missionare und die Rezeptionsweisen der Heilpflanzenkompendien bis ins 19. Jahrhundert.

Vor diesem Forschungshintergrund wird im Folgenden ein handgeschriebenes Heilpflanzenkompendium des österreichischen Jesuiten Sigismund Aperger[5] untersucht, der den Großteil seines Lebens als Missionar und Arzt in Paraguay verbrachte. Es handelt sich dabei um eine Abschrift aus dem Jahre 1805 in der Sammlung Segurola, die bislang in der Forschung nicht beachtet wurde; überhaupt liegt noch kein größeres Werk Apergers gedruckt vor. Ein großer Vorteil dieses frühen Manuskripts besteht darin, dass es eindeutig zu datieren und zuzuordnen und auch in der Rezeption fassbar ist.[6]

Im Folgenden sollen einleitend Pharmazie und Heilpflanzenkompendien in den Jesuitenreduktionen in Paraguay erläutert werden. Davon ausgehend wird das Manuskript Apergers beschrieben und hinsichtlich seines Quellenwertes exemplarisch untersucht, woraufhin es in den Kontext der Wissenschaft der Aufklärung eingeordnet wird.

Medizin und Pharmazie in der Jesuitenprovinz Paraguay

Die Kenntnisse über die präkoloniale Medizin der Indios in Paraguay, insbesondere der Guaranís, sind knapp und vage, oftmals sind sie nur aus späteren Berichten der Missionare und mit Hilfe der Persistenz einiger Heilpraktiken in der Volkskultur zu erschließen. Zentral dabei ist ein magisches Konzept der Krankheit.[7]

Anagnostou, „Missionsmedizin und Missionspharmazie im kolonialen Amerika," in *Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*, ed. Johannes Meier (Wiesbaden: Harrassowitz, 2005) S. 261-91.

[5] *28.x.1678 Innsbruck; SJ 9.x.1705 Prov. Alemania superior; †23.xi.1772 Reduktion Apóstoles (heutiges Argentinien) (Hugo Storni, S.J., *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768* [Rom: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1980]) S. 16f.

[6] „Apuntes de varias cosas pertenecientes a estas provincias del Río de la Plata sacadas del P. S. Asperger, famoso médico ex-jesuita de estas misiones del Uruguay y de Don Félix de Azara," Archivo General de la Nación, Buenos Aires, fondo Biblioteca Nacional, VII-3 (ehemals Biblioteca Nacional de Buenos Aires, sección de manuscritos, n. 28). Dieses Manuskript, das im Folgenden als „Apuntes" zitiert wird, wurde komplett transkribiert und kommentiert in Fabian Fechner, „Sigismund Aperger (1687-1772) und die Naturbetrachtung in der Jesuitenprovinz Paraguay," unveröffentlichte Magisterarbeit, Universität Tübingen 2008. An diesem Kommentar orientieren sich auch die vorliegenden Ausführungen.

[7] Zur präkolonialen Medizin der Guaraní und der Tupí vgl. Gustavo González, „La medicina guaraní-tupí precolonial y colonial, primera parte," *Historia Paraguaya. Anuario de la Academia Paraguaya de la Historia* 2 (1957) 36-49, der auch die jeweiligen Bezeichnungen der Krankheiten und Heiler in den Eingeborenensprachen aufführt.

In den Reduktionen der Guaranís gab es anfänglich weder Spitäler noch Apotheken.[8] In einigen anderen Reduktionen war dies sehr wohl der Fall, beispielsweise bei den Mojos in Peru. Dabei ist die Unterscheidung von den kolonialen Zentren wichtig, so verfügten die Jesuiten in Córdoba, Buenos Aires und Santiago de Chile über sehr gut ausgestattete Apotheken. Ab 1635 wurde den Missionen ein gewisser Etat zur medizinischen Versorgung zur Verfügung gestellt; in jeder Reduktion arbeiteten die Jesuitenpatres darauf hin, eine indigene Gruppe von Krankenpflegern [„curuzuyaras"] auszubilden. Im Jahr der Vertreibung der Jesuiten, 1768, gab es in fünf Guaraníreduktionen Apotheken, in Apóstoles, Candelaria, San José, San Nicolás und Yapeyú.

Bis Ende des 17. Jahrhunderts existierten in den Reduktionen am Paraná und am Uruguay keine eigentlichen Ärzte, erst mit dem 18. Jahrhundert. Sie vertraten in der Regel eine recht traditionelle Lehrmeinung, die vor allem der Humoralpathologie und dem Aderlass verschrieben war. Daneben waren aber auch die Behandlung mit Heilkräutern, Diät und Hydrotherapie bekannt.

Arzneien zur Behandlung der Kranken wurden überwiegend pflanzlich gewonnen. Sie wurden nur zum kleinsten Teil aus Europa importiert, da dies recht kostspielig war und die Medikamente oftmals auf der monatelangen Überfahrt verdarben. Üblich war der Anbau von Heilpflanzen in missionseigenen Kräutergärten. Diese rasche und preiswerte Beschaffung war vom Versuch begleitet, einheimische Äquivalente für europäische Heilpflanzen zu finden.[9] Daneben wurden in den Guaraníreduktionen auch Maßnahmen im Bereich der Hygiene getroffen. Darunter fielen Richtlinien für die Bestattung der Toten sowie das Anlegen von Zisternen für eine geregeltere Wasserversorgung.[10]

Die Beschäftigung von Jesuiten mit der Heilkunde ist nicht selbstverständlich, liegt sie doch abseits der eigentlichen missionarischen und seelsorgerischen Maßnahmen der „geistigen Eroberung" der Neuen Welt. Zudem ist zu beachten, dass der Arztberuf eines der für Kleriker unwürdigen Gewerbe war. Es war nämlich wahrscheinlich, dass bei dessen Ausübung der Tod des Patienten verursacht wurde, woraus die Irregularität gefolgt wäre.[11]

---

[8] Hierzu und im Folgenden vgl. Carmen Martín Martín/José Luis Valverde, *La farmacia en la América colonial. El arte de preparar medicamentos* (Granada: Universidad de Granada, 1995) S. 23-27; Guillermo Furlong, S.J., *Médicos Argentinos*; Federico Pérgola, *El pensamiento mágico en la medicina colonial argentina* (Buenos Aires: Gráf. Norte, 1966).

[9] Anagnostou, „Missionsmedizin," S. 271f., 281f

[10] Martín Martín/Valverde, *Farmacia*, S. 26f.

[11] Hans Erich Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche*, 5. Aufl. (Köln/Wien: Böhlau, 1972) S. 393.

Allerdings gestand Papst Gregor XIII. den Jesuiten im Breve „Unigeniti Dei filius“ 1576 das Privileg zu, mit Erlaubnis der Obern in abgelegenen Gebieten, wo keine Ärzte hinzugezogen werden könnten, Heilbehandlungen durchzuführen, wovon chirurgische Eingriffe ausge-nommen waren.[12]

Heilpflanzenkompendien in den Missionen

Schon in Altertum und Mittelalter waren Heilpflanzenkompendien grundlegend für die Behandlung von Krankheiten.[13] Seit dem 13. Jahrhundert finden sich grob bebilderte Handschriften zu Arzneipflanzen, im 16. Jahrhundert werden die ersten realitätsnah illustrierten Kompendien gedruckt.[14]

Drei Autoren von Heilpflanzenkompendien, die in den Jesuitenreduktionen von Paraguay tätig waren, werden immer wieder aufgeführt: Bonaventura Suárez,[15] Pedro de Montenegro[16] und Sigismund Aperger.[17] Bisherige Studien

---

[12] Anagnostou, „Missionsmedizin,“ S. 267.

[13] Die einflussreichsten Werke sind hierbei das neunte Buch der „Historia Plantarum“ des Theophrastos (ca. 371-ca. 267 v. Chr.) sowie mehrere Schriften von Galen von Pergamon (129-ca. 200) und Dioskurides (um 50 n. Chr.). Die mittelalterliche Rezeption nahm diese Kenntnisse auf und erweiterte sie um arabische Quellen, in den Arzneipflanzengärten fand die blühende Klostermedizin ihren Niederschlag. In den Kompendien bildete sich die Form der sachlichen, einheitlichen Pflanzenmonographie heraus. Hierzu und im Folgenden vgl. Anagnostou, „Missionsmedizin,“ S. 265-72

[14] Martín Martín/Valverde, *Farmacia*, S. 27f.; Christoph Friedrich/Wolf-Dieter Müller-Jahncke, *Geschichte der Parmazie, Bd. 2: Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart* (Eschborn: Govi-Verlag, 2005) S. 47-52, 96f., 101-23.

[15] *3.ix.1678 Santa Fe; SJ 4.iv.1695 Prov. Paraquaria; †24.viii.1750 Reduktion Santa María (Storni, *Catálogo*, S. 278). Seine wissenschaftliche Tätigkeit konzentrierte sich jedoch vor allem auf die Astronomie, wahrscheinlich handelt es sich bei der Nennung als Arzt um ein Missverständnis, das bereits bei Zeitgenossen auftaucht; vgl. z. B. Felipe Barreda Laos „‚Materia Médica Misionera' del hermano Pedro Montenegro. Noticia referente al autor y al libro,” *Revista de la Biblioteca Nacional* VI, 22 (1942) 253-57, hier 253.

[16] *14.v.1663 Santa Maria; SJ 6.iv.1691 Prov. Paraquaria; †20.ii.1728 Reduktion Mártires (Storni, *Catálogo*, S. 190). Seine Tätigkeit als Autor und Arzt ist gesichert. Vor Eintritt in den Orden war er im Hospital General in Madrid tätig. Es ist nicht bekannt, ob er sich 1691, als er das Noviziat begann, noch in Spanien oder schon im Vizekönigreich Peru befand. 1702 gelangte er in die Reduktionen in Paraguay und war dort bis zu seinem Lebensende als Arzt und Pfleger tätig, so befand er sich u. a. in den Reduktionen San Borja, Apóstoles, San Miguel de la Candelaria und in Itapúa; vgl. Guillermo Furlong, S.J., „Pedro Montenegro, S. J. y su ‚Materia médica,'“ *Estudios* 78 (1945) 45-56; José M. Massini Ezcurra, „El hermano Pedro Montenegro y la matéria médica misionera,“ *Archivo de ciencias biológicas y naturales teóricas y aplicadas* 3 (1958) 99-101.

[17] Auf die Frage der Autorenschaft und der intertextuellen Bezüge zwischen den Heilpflanzenkompendien kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden; vgl. hierzu Pedro N. Arata, „Botánica Médica Americana. Los herbarios de las misiones del Paraguay, parte 1,“ *La*

über die Heilpflanzenkompendien Paraguays konzentrierten sich auf zwei publizierte Werke Montenegros; seine „Materia Médica Misionera“[18] (1710) sowie ein zweiteiliges Kompendium aus dem Jahre 1711.[19] Im Folgenden soll das Heilpflanzenpompendium des Jesuitenpaters Sigismund Aperger vorgestellt und hinsichtlich seines spezifischen Quellenwerts analysiert werden.

Apergers Manuskript in Segurolas „Apuntes de varias cosas“ (1805)

Sigismund Aperger wurde am 20. Oktober 1687 in Innsbruck geboren.[20] 1705 trat er in die Gesellschaft Jesu ein und studierte drei Jahre lang die Septem Artes Liberales in Graz. Nachdem er vier Jahre lang lateinische Grammatik und Rhetorik am Innsbrucker Kolleg gelehrt hatte, begann er wiederum in Graz ein Theologiestudium, das durch die Bewilligung seines Gesuchs, zur

---

Biblioteca 2, 7 (1898) 419-48.; vgl. a. Rafael Schiaffino, *Historia de la Medicina en el Uruguay, Bd. 1*, (Montevideo: Imprenta Nacional, 1927); Guillermo Furlong, S.J., „Un médico colonial. Segismundo Aperger,“ *Estudios* 54 (1936) 137. Schließlich ist auch zu erwägen, ob die die Heilpflanzenkompendien des kolonialen Paraguay als Quellenkorpus aufgefasst werden können, bei dem die Autorenfrage als zweitrangig gesehen wird, da es sich eindeutig um Gebrauchsliteratur handelt. Die Frage nach Urheberschaft und Plagiat ist letztlich nicht lösbar, da sich weder eine „Urschrift“ fand noch genügend zeitgenössische Abschriften bekannt sind, um diese Frage beantworten zu können.

[18] Pedro de Montenegro, S.J., *Materia Médica Misionera*, ed. Raúl Quintana (Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 1945). In der Kolonialzeit war dieses Werk nur handschriftlich verbreitet. Im Hauptteil werden auf 136 Tafeln amerikanische Heilpflanzen dargestellt und in ihrem Aussehen und ihrer Heilkraft in kurzen Absätzen, den Pflanzenmonographien, beschrieben. Zwar trägt das Manuskript die Jahreszahl 1710, da es jedoch von einer Hand geschrieben ist und in einem Anhang „loser Rezepte“ historische Persönlichkeiten wie Papst Pius VI. und der spanische König Karl IV. erwähnt werden, muss es sich um eine Abschrift handeln, die frühestens Ende des 18. Jahrhunderts angefertigt wurde. Überhaupt sind laut Guerra Montenegro und Aperger als die beiden „wichtigsten Gestalten in der südamerikanischen Materia medica während der Kolonialzeit“ anzusehen; Francisco Guerra, *Historia de la materia médica hispano-americana y filipina en la época colonial. Inventario crítico y bibliográfico de manuscritos* (Madrid: Aguado, 1973) S. 125.

[19] Die Titel der beiden Teile lauten „Erstes Buch der Eigenschaften und Heilkräfte der Bäume und Pflanzen aus den Missionen und der Provinz Tucumán, mit einigen aus Brasilien und dem Osten“ und „Zweites Buch der medizinischen und essbaren Kräuter und Wurzeln dieser Missionen und Paraguays mit einigen aus Brasilien und der Provinz Chile.“ Insgesamt werden 129 Pflanzen beschrieben. Da von einigen Pflanzen mehrere Tuschezeichnungen aufgenommen wurden, verfügt das Werk über 137 Tafeln. Pedro de Montenegro, S.J., „Manuscrito Montenegro. Transcripción,“ in *La farmacia en la América colonial. El arte de preparar medicamentos*, ed. Carmen Martín Martín/José Luis Valverde (Granada: Universidad de Granada, 1995) S. 91-585.

[20] Laut Furlong, „Un médico colonial,“ 117f., weicht als einzige zeitgenössische Quelle der Eintrag im Catálogo de la Provincia von 1750 davon ab (28.x.1687). Der Nachname tritt in Quellen und in der Sekundärliteratur in zahlreichen Varianten auf: Asperger, Aperg, Sperger, Azperger, Asperges, Spuerg, Guerg, Apuerg sowie latinisiert als Amontani.

Heidenmission nach Amerika gesandt zu werden, unterbrochen wurde.[21]

Im April 1716 schiffte er sich nach Buenos Aires ein,[22] nach der Beendigung seines Theologiestudiums an der Universität Córdoba wurde er zum Priester geweiht. Auch wenn er keine medizinische Ausbildung erhalten hatte, so hat er, wie Pater Betschon berichtet, Medikamente aus Europa mitgebracht.[23] In einer großen Pestepidemie in Córdoba 1718 sollen Aperger und deutsche Mitbrüder, wie Claußner beschreibt, viele Menschenleben gerettet haben.[24] Kurze Zeit darauf brach er zu den Reduktionen der Guaranís auf, wo er sein gesamtes weiteres Leben verbringen sollte. Seine Aufenthaltsorte lassen sich aus verstreuten Einzelnachrichten erschließen. So befand sich Aperger im Februar 1720 in der Reduktion Loreto, wo er den Arbeiten zur Aufstellung einer Druckereipresse in den Reduktionen vorstand.[25] Ab 1753 lebte Pater Sigismund Aperger in Apóstoles, um dort seine Missionsarbeit fortzusetzen. Ihn traf wie alle anderen Jesuiten in Spanien und den Kolonien 1767 das Vertreibungsdekret Karls III., dessen Erfüllung jedoch noch bis ins Folgejahr herausgezögert werden konnte. Als jedoch das Dekret auch in Apóstoles befolgt werden sollte, sah sich der spanische ayudante mayor Juan de Berlanga im Falle Apergers außer Stande, es durchzusetzen. Er berichtete später, dass es „unmöglich gewesen ist, ihn zu bewegen, da er im Bett darniederlag, mit fast neunzig Jahren, voller

---

[21] Furlong, „Un médico colonial," 118f.

[22] Der Neue Welt=Bott, 7. Teil, Augsburg/Graz 1726, Nr. 168 [Brief Joseph Claußners an seinen ehemaligen Lehrmeister vom 19.3.1719].

[23] Der Neue Welt=Bott, 7. Teil, Augsburg/Graz 1726, Nr. 169 [Brief Anton Betschons an Franz Xaver Amrhin, Provinzial der Oberdeutschen Provinz, 1719], 62-66, hier 66: „R. Sigismundus Aperger hat theils mit seinen aus Europa mitgebrachten Heilmitteln / theils mit heilsamen im Land gefundenen Kräutern / dero Krafft und Eigenschafft er verstehet / zu Corduba in Tucuman so viel Menschen vor dem Tod errettet / daß der Bischoff sambt der Stadt sich gegen ihn höflich bedanckt hat."

[24] „Die Pest hat allhier bis drey hundert Meilen herum grausamlich gehauset / und viel tausend Menschen hinweg genommen. [...] Die Seuch würde in dieser Stadt noch mehr Leut aufgezehrt haben / wann nicht unsere Teutsche Patres dem überhand nehmenden Ubel mit Artzney=Mitteln gesteuret hätten / zumalen Pater Aperger, ein Tyroler von Inspruck / welcher die Stelle eines Artztens mit großem Glück und Lob vertretten hat; gestaltsam in diesen Ländern ein erbärmlicher Abgang so wol an Heil-Mitteln als an Medicis ist." Der Neue Welt=Bott, 7. Teil, Augsburg/Graz 1726, Nr. 169 [Brief Anton Betschons an Franz Xaver Amrhin, Provinzial der Oberdeutschen Provinz, 1719], 62-66, hier 60.

[25] Furlong, „Un médico colonial," 146, erwägt, ob es sich dabei um die erste Druckereipresse in den Reduktionen, zudem die erste auf dem Gebiet des späteren Argentiniens gehandelt hat.

Geschwüre und im Sterben."[26] Aperger ist der einzige Jesuit, der nicht aus Südamerika vertrieben wurde.[27] Er starb am 23. November 1772 in Apóstoles.[28]

Von Sigismund Aperger sind neben kleineren Schriften drei ausführliche Traktate zu Heilpflanzen bekannt.[29] Das hier behandelte Traktat stammt aus einem Band der Sammlung Saturnino Segurolas (1776-1854), dem zweiten Subdiakon der Kathedrale von Buenos Aires und Direktor der Biblioteca Pública, der späteren argentinischen Nationalbibliothek. Dieses Manuskript hebt sich von den anderen Traktaten, die Aperger zugeschrieben werden, dadurch ab, dass seine Entstehung genau nachvollzogen und datiert werden kann und es über ein besonderes Vorwort sowie verschiedene Erweiterungen verfügt. Es handelt sich um eine Abschrift von einer Hand, die am 31. Mai 1805 für Saturnino Segurola abgeschlossen wurde. Die Abschrift des Traktats selbst trägt keine gesonderte Überschrift. Der Band, in dem die Abschrift enthalten ist, trägt den Titel „Aufschriebe zu mehreren Themen, die diese Provinz betreffen, entnommen von Sigismund Asperger, berühmter Arzt und Ex-Jesuit in diesen Missionen am Uruguay, und von Félix de Azara, woran sich das Manifest des Marquis de Grimal[d]i an den Botschafter von Portugal fügt. Dieser Band gehört Dr. Saturnino Segurola, den 31. Mai 1805."[30]

---

[26] „Carta del Gobernador de Buenos-Aires al Conde de Aranda, dándole cuenta del estado en que encontró las provincias en que habían residido los Jesuitas; haciendo mencion de las notas satíricas marginales puestas por aquellos en los libros parroquiales de los Pueblos de Misiones, y acompañando las instrucciones y otros documentos relativos á la espulsion de los Regulares en dichos pueblos," in *Colección de documentos relativos á la expulsión de los Jesuitas de la República Argentina y del Paraguay en el reinado de Carlos III*, ed. Francisco J. Brabo (Madrid: José María Pérez, 1872) S. 185-198, hier 191.

[27] Dass Aperger nicht nur wegen seiner Krankheit in Paraguay verbleiben durfte, sondern auch wegen seiner großen Beliebtheit und seiner Verdienste, wie Hernández Medina, *Germanos en las reducciones guaraníes* (Granada: Método, 2005) S. 50f., meint, ist wenig wahrscheinlich.

[28] Furlong, „Un médico colonial," 133.

[29] Neben dem hier untersuchten Traktat sind dies: Tratado Breve De Medicina De las Enfermedades q[u]e comunmente asaltan. Tomo II. Compuesto por el P[adr]e Sigismundo celebre ex-Jesuita de la Compañia de Jesus [...] Bibliothek der Real Academia de la Historia, Madrid, Colección Mata Linares 63; Recetas Medicinales En las cuales son empleadas principalmente las Yerbas Medicinales del Paraguay. Obra del R. Padre Sigismundo Asperger, Jesuita y Misionero, London, British Library, Add. SS. 27.602.

[30] Im gleichen Band sind, wie im Titel aufgeführt, nach dem Traktat Apergers noch zwei weitere Abschriften vorhanden. Bei der einen handelt es sich um Auszüge aus einem wohl gedruckten Werk Félix de Azaras zur Geschichte der Provinz Paraguay mit einem Umfang von 56 Seiten. Die andere, also der dritte Teil des Bandes, ist die vollständige Abschrift eines Dokuments zu den Grenzstreitigkeiten zwischen Portugal und Spanien in Südamerika aus dem Jahre 1763. Es wurde

Der inhaltliche Aufbau des Manuskripts

Das Manuskript beginnt mit einem zweiseitigen Vorwort, das eine Besonderheit darstellt, da die beiden erwähnten Manuskripte von Montenegro ein thematisch vergleichbares Vorwort nicht beinhalten. Sie beginnen mit einer Anrufung der Schmerzensmutter [„Serenísima Reina de los Siete Dolores"] und einem Vorwort, das das religiöse Fundament der Heilkunst, die benutzten Autoren, einige praktische Hinweise zur Herstellung der Medikamente, die Erklärung der Elementarqualitäten nach Galen und eine Erklärung der wichtigsten Fachbegriffe umfasst.[31]

Das vorliegende Manuskript hingegen verfügt über ein Vorwort, das einem Werk von José Antonio Cavanilles (1745-1804), einem unter anderem in Valencia tätigen Naturforscher der spanischen Aufklärung, entnommen ist:

> Das Pflanzenreich bietet dem Menschen Nahrung und Heilmittel. Die Notwendigkeit [verlangt], die Kraft in jedem Augenblick zu erneuern, Nahrungspflanzen zu suchen und zu bewahren, und den Wert jeder einzelnen zu erforschen ohne die weniger gehaltvollen gering zu schätzen.
>
> Glücklicherweise ist der Bedarf an Heilmitteln weder so umfassend noch so dringend wie der an Nahrung, und daher [rührt] ohne Zweifel die Unachtsamkeit beim Erforschen der Heilkraft der Pflanzen, und die Nachlässigkeit, die Entdeckungen, die dem Zufall [zu schulden sind], zu sammeln und mitzuteilen.
>
> Wir haben tatsächlich einige sehr wertvolle, aber in so geringer Anzahl, verglichen mit der enormen Menge der bekannten Pflanzen, dass sie entweder zu zeigen scheinen, dass es sehr wenige Heilpflanzen gibt, oder die Achtlosigkeit derer, die die Heilkunst ausüben, sehr groß ist. Es ist unmöglich, das Unbekannte wertzuschätzen, und auch die Kenntnis einer Anwendung ohne methodische Untersuchung oder Kunst ist dies. [...]
>
> Nichts ist in den Augen eines Philosophen gering zu schätzen, alles trägt dazu bei, die Sphäre seiner Kenntnisse zu weiten, und [dies] nicht selten zum Wohl der Menschheit. Durchdrungen von diesen Wahrheiten, beobachtete ich auf meinen Reisen die Bräuche jedes Ortes und erwarb Kenntnisse, die für die Gesellschaft sehr nützlich sind, [und] die ich an die Öffentlichkeit zum Wohl der Einwohner dieser Provinz gebe.

---

in der Folge mindestens zweimal als Broschüre gedruckt. Das in Leder eingebundene, unbebilderte Manuskript ist auf Spanisch verfasst, mit wenigen lateinischen Zitaten. Die Paginierung ist weder eindeutig noch vollständig, weshalb bei den folgenden Zitaten eine neue Seitenzählung vorgenommen wird.

[31] Montenegro, *Materia Médica Misionera*, S. 2-31; Montenegro, „Manuscrito Montenegro," S. 91-116.

(Diese Einleitung oder Vorwort ist von Cavanilles.)

Es heißt bei Brunn: „Barbari plus ad augmentum medicaminum contulerunt, quam omnium aetatum scholae.“[32]

Das daran anschließende Inhaltsverzeichnis ist nicht vollständig, es endet bereits mit einem Verweis auf Seite „182.“[33] Erst danach kommen die recht knappen Anmerkungen zu den vier Elementarqualitäten gemäß Galen, Kälte, Wärme, Feuchtigkeit und Trockenheit, die je in vier Graden anzutreffen seien.[34] Demnach weist jede Pflanze in je einem bestimmten Grad feuchte oder trockene und warme oder kalte Qualitäten auf, die den Eigenschaften der zu behandelnden Krankheiten entgegengesetzt sein müssen.[35]

Daran schließt der eigentliche Hauptteil des Manuskripts an, die Beschreibung der Heilkraft von einheimischen Pflanzen in einzelnen Monographien. Der Aufbau jeder Monographie folgt einem fast durchgängig angewendeten Schema: In der Regel folgen auf die Nennung des Pflanzennamens auf Spanisch und Guaraní bzw. Tupí Angaben zum Aussehen und zum bevorzugten Verbreitungsgebiet der Pflanzen, oft wird auch eine Einteilung in Unterarten vorgenommen. Die Beschreibung der Heilkraft [„virtudes“] der jeweiligen Pflanze, der Anwendung und der Herstellung von Arzneien endet mit der Einschätzung ihrer Elementarqualitäten. Das Werk widmet sich nicht nur dem medizinischen Wert der beschriebenen Pflanzen, sondern auch die Verwendung als Nahrungsmittel,[36] Textilfarbstoffe und Kosmetika wird beschrieben.[37]

In der Mitte dieses Hauptteils ist eine Zwischenüberschrift eingefügt, „Zweites Buch. Über die medizinischen und essbaren Kräuter und Wurzeln aus diesen Missionen und Paraguay mit einigen aus Brasilien und der Provinz Chile.“[38] Ab Seite 209 ändert sich der Charakter des Textes: Während zuvor

---

[32] „Apuntes,“ 5f. Der genaue Ursprung dieses Zitats ist unklar: „Die Barbaren habe stärker zur Vermehrung der Heilmittel beigetragen als die Gelehrten aller Zeiten.“ Alle nicht sonderlich gekennzeichneten Übersetzungen aus dem Spanischen stammen vom Verfasser.

[33] „Apuntes,“ 7-9.

[34] „Apuntes,“ 11f.

[35] Vgl. Anagnostou, *Jesuiten in Spanisch-Amerika*, S. 268-70.

[36] Z. B. „Apuntes,“ 191.

[37] Z. B. „Apuntes,“ 39, 49, 165, 183, 227f

[38] „Apuntes,“ 67: „Libro Segundo. De las Iervas y raices medicinales y comestibles de estas Missiones y Paraguay con algunas del Brasil y Provin[ci]a de Chile.“ Diese Überschrift stimmt fast buchstäblich mit dem Madrider Manuskript von Montenegro überein, vgl. Montenegro, „Manuscrito Montenegro,“ S. 299. In Montenegros Manuskript, das in Buenos Aires aufbewahrt

Pflanzenmonographien Apergers inhaltliche Schnittmengen mit den beiden Manuskripten Montenegros aufweisen, wird das bisherige Monographie-Schema durchbrochen. Besonders auffällig ist dabei eine sehr ausführliche Beschreibung des Chinarindenbaums [„quina"].[39] Zudem werden fast ausnahmslos zeitgenössische Autoren als Gewährsmänner zitiert, nicht, wie zuvor, Autoren der Antike und der Renaissance. Das Manuskript schließt mit einem 26-seitigen alphabetisch geordneten Index, der den Krankheiten die jeweils wirksamen Pflanzen zuordnet.[40]

Zum Quellenwert

Das vorliegende Manuskript aus der Sammlung Segurola ist in der Forschung bislang nicht untersucht worden. Bei ähnlichen Manuskripten lagen die Forschungsschwerpunkte im 19. und frühen 20. Jahrhundert zunächst bei der äußeren Quellenkritik. Dabei wurde insbesondere die Frage nach der Autorenschaft und intertextuellen Bezügen gestellt, wobei vor allem Modernität, Originalität und medizinische Wirksamkeit Maßstäbe der Beurteilung waren. Die Suche nach einer „Urschrift," die sich letztlich als ergebnislos herausstellen sollte, stand dabei im Vordergrund, Fragen inhaltlicher Art wurden zweitrangig behandelt.

Erst die pharmaziegeschichtliche Forschung der letzten Jahrzehnte weitete den Blick für den eigentlichen Inhalt der heilkundlichen Kompendien, etwa auf die darin behandelten Möglichkeiten der Therapie, die Krankheitsbilder und die Entdeckung bestimmter Wirkstoffe. Erst in dieser Forschung wurden die Kompendien in ihrem Informationswert ernst genommen. An dieser Stelle soll der Informationswert weiter gefasst werden. Hinausgehend über die bereits gewürdigte „praktische" Seite der Kompendien[41] soll hier am Beispiel der „Apuntes" Apergers gefragt werden, welches Naturbild anzutreffen ist, durch welche sprachlichen Mittel den empfohlenen Heilmethoden Autorität verliehen wird und wie das Verhältnis zwischen Missionaren und Eingeborenen gesehen wird. Insbesondere beim letzten Aspekt ist von großem Vorteil, dass es sich bei den Kompendien um keine Berichte mit offiziellem Charakter handelt, die gegebenenfalls mit apologetischer Absicht geschrieben wurden. Zudem wurde die Quelle vor Ort in Paraguay, nicht als „Erinnerungsliteratur" im Exil,

---

wurde, fehlt diese Einteilung in zwei Bücher.

[39] „Apuntes," 209-20. Diese Seiten sind mit „q", wohl für „quina," überschrieben.

[40] „Apuntes," 247-72.

[41] Domingo Parodi, *Notas sobre algunas plantas usuales del Paraguay, de Corrientes y de Misiones* (Buenos Aires: Coni,1886) XXIIf.

verfasst. Schließlich ist hinsichtlich der bislang wenig beachteten Seite der Kommunikation und Rezeption die Frage lohnend, in welcher Form Wissen bewahrt und zugänglich gemacht wird.

Natur- und Weltbild in den „Apuntes"

Ausgangspunkt des Natur- und Weltbildes in den „Apuntes" ist Gott, der immer wieder auch explizit benannt wird, etwa als „Schöpfer der Natur."[42] Er schuf beispielsweise die Guayabafrucht als Heilmittel in diesem Land, das so arm an Ärzten sei.[43] An anderer Stelle, vor der Beschreibung des Guembe, wird die Grundauffassung ausgeführt:

> Der allmächtige und ewige Gott, der die Menschen und die Tiere auf der Erde schuf, erschuf die Pflanzen, Bäume und Kräuter, weniger mit der Bewunderung des denkenden Menschen als mit [seiner] Vernunft und Urteilskraft, und mit der Erfahrung ergründet er ihre Heilkraft zum Wohl und Nutzen des Menschengeschlechts, denn in der Fülle und Vielfalt der Formen, Geschmäcke, Düfte und Farben ihrer Blätter, Früchte und Stämme erquicken und erhalten und heilen sie den Menschen in [deren] Kenntnis; und lasst uns unseren Geist zum Schöpfer erheben.[44]

Dahinter steht die Vorstellung vom Buch der Natur, das der Mensch mit Hilfe seiner Vernunft lesen kann, was eine Form der Gotteserkenntnis ist.[45] Die Dynamik dieses Erkenntnisprozesses wird mehrfach betont, indem beispielsweise beschrieben wird, wie Heilmittel nach und nach entdeckt

---

[42] „Apuntes," 203: „el author de la naturaleza." Die Zweideutigkeit des Wortes „author" (Autor – Schöpfer/Urheber) ist wohl ein beabsichtigtes Wortspiel, das im Deutschen auf einer vergleichbaren Sprachebene nicht wiedergegeben werden kann. Vgl. auch die Auffassung von Gott als höchstem Architekten: Heribert M. Nobis, „Frühneuzeitliche Verständnisweisen der Natur und ihr Wandel bis zum 18. Jahrhundert," *Archiv für Begriffsgeschichte* 11 (1967) 37-58, hier 51.

[43] „Apuntes," 44: „Puso Dios en estas tierras pobres de medicos, y la cría en tanta abundan[ci]a que hombres y animales se valen de ella p[ar]a su sustento, y medicina tan propria á sus naturales, que no dudo, no les convienen los membrillos, p[ue]s aunque haiga arboles de ellos y abunden no quiere la tierra darles suficiente fruto y si les da esta desmembrado p[o]r que antes de zazonar sustenta con tanta abundan[ci]a que algunos años da fruto dos ó tres veces."

[44] „Apuntes," 73: „El todo poderoso y Sempiterno Dios que crio los hombres y animales en la tierra, crio las Plantas, arboles, y Iervas con menor admiracion del hombre racional que con razon y discurso, y p[o]r la experien[ci]a rasona sus virtudes p[ar]a bien y provecho del genero humano, p[ue]s en la abundan[ci]a y diversidad de figuras, sabores olores y colores de sus ojas, frutos y troncos recrease y sustentan y curan al hombre en conocimiento, y elevemos nuestro espiritu al cread[o]r."

[45] Heribert M. Nobis, „Buch der Natur," in *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1*, ed. Joachim Ritter (Basel/Stuttgart: Schwabe, 1971) Sp. 957-59.

werden.[46] An der so beschriebenen Natur sind kaum wunderbare oder zauberhafte Züge zu erkennen, auch die Ästhetik spielt eine untergeordnete Rolle;[47] das Schlüsselwort lautet „útil“[48] [nützlich].

Jedoch blitzt durch dieses moderne, von Nützlichkeitsdenken und Forscherdrang geprägte Naturverständnis noch eine ältere Schicht hindurch, nämlich die barocke Auffassung von Natur, die von Korrespondenzvorstellungen geprägt ist: Die sichtbare Umwelt ist ein Zeichensystem, das die Lebenden auf das Jenseits und das Heilsgeschehen verweist. Bestes Beispiel hierfür ist die Beschreibung der Passionsblume, sie „enthält fast alle erhabensten Geheimnisse der Passion des Herrn [...], die Geißelsäule, die Nägel, die Wundmale seines heiligen Leibes, die Dornenkrone [...], und gewiss wollte ihr Schöpfer wohl, als er diese Pflanze schuf, die Geheimnisse der Heiligen Passion unseres Herrn in die fortwährende Erinnerung stellen.“[49] Desweiteren sei ein aus Nardo gefertigter Balsam derjenige, mit dem Maria Magdalena die Füße des Herrn gesalbt habe;[50] die fünf Blätter der echten Lilie verweisen auf die Wundmale Christi.[51]

Der konzeptionelle Bruch, der zeitlich nach dieser barocken Sichtweise einzuordnen ist, ist um einiges deutlicher als die Veränderung des Naturverständnisses zwischen Mittelalter und Renaissance. Er läuft vor dem

---

[46] Z. B. „Apuntes,“ 64: „[el Palo Santo del Guaycuru] es uno de los mas eficades remedios que h[as]ta hoy se han descubierto en curar ulceras y llagas“; vgl. auch „Apuntes,“ 207.

[47] Z. B. „Apuntes,“ 74 („Esta planta es hermosa y muy deliciosa a la vista“), 94, 154, 165, 185, 203.

[48] Z. B. „Apuntes,“ 6, 59, 90, 100, 101, 105, 147, 170, 198, 208.

[49] „Apuntes,“ 80: „su flor contiene quasi los misterios mas soberanos de la Pasion del S[eñ]or como es el atrio, la Columna, los Clavos, las llagas heridas y cardenales de su Santissimo Cuerpo, la corona de Espinas, los Azotes, la soga con q[u]e amarraron sus manos en la Columna, y si reparamos en sus ramos salen á modo de cruz sus Sarmientos del tronco, y cierto que Parece quiso su author en criar esta planta poner en memor[i]a continua los misterios de la Sagrada Pasion de n[uest]ro Santissimo Señor.“ Hess zeigte anhand von Jacob Bidermanns Versepos „Herodias“, dass der bildhafte Verweis zwischen Passionsblume/„Granadilla“ und der Passion Christi „offenbar zum Grundwissen jesuitischer Botanik“ gehörte; Günter Hess, „Der Mord auff dem Papier oder: Herodes in Augsburg. Über Jakob Bidermanns vergessenes Epos *Herodias* (1601/02),“ in *Jakob Bidermann und sein „Cenodoxus.“ Der bedeutendste Dramatiker aus dem Jesuitenorden und sein erfolgreichstes Stück*, ed. Helmut Gier (Regensburg: Schnell und Steiner, 2005) S. 169-89, hier 185, Anm. 53.

[50] „Apuntes,“ 112f.: „este balsamo es el mas aromatico y subido de olor de q[uan]tos hay, y si no me engaño es aquel de los antiguos con q[u]e ungian el cuerpo de los muertos: el de la Magdalena que derramo en los pies del Salv[ad]or segun el juicio de authores graves.“ Vgl. Joh 12, 1-8.

[51] „Apuntes,“ 114: „compuesta de cinco hojas todo ello es mysterioso, asi como la verdadera Azucena o Coru blanco como representac[io]on de las llagas de N[uestro] Redemptor.“

Hintergrund einer stetigen Mechanisierung des Naturbegriffs ab, einer Denkbewegung weg vom transzendenten Begriff der Natur als „gubernatrix Dei" [Statthalterin Gottes] hin zu einer technischen Auffassung, die an mittelalterliche Vorstellungen einer perfekten machina mundi, einer Welt, die wie ein großes Uhrwerk läuft, anknüpfen kann.[52] Das Manuskript weist somit hinsichtlich des Naturverständnisses eine Zwischenstellung auf.[53]

Die Natur ist reich in Paraguay, allenthalben wird betont, dass die Heilpflanzen überall in der Provinz zu finden seien.[54] Es fehle lediglich an (importierten) Medikamenten, Ärzten, Chirurgen und anderen Sachkundigen.[55] Diese Annahme einer unerschöpflichen Natur ist in Verbindung mit Paradiesvorstellungen seit der Conquista zu sehen, zudem ist ein amerikanisches Selbstbewusstsein nicht zu verkennen, wenn es beispielsweise von der „Consuelda menor Americana " heißt, dass sie in der Wirkkraft die europäischen Pflanzen bei weitem übertreffe.[56] Deutlichster Ausdruck eines solchen Vergleichs der Kontinente war der in der Forschung so genannte „Disput der Neuen Welt," der sich vor allem an mehreren Äußerungen des französischen Naturforschers Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon (1707-1788) entzündete: Ihmzufolge sei der amerikanische Kontinent weniger reif und entwickelt als die Alte Welt, Menschen, Pflanzen und Tiere seien schwächlich und weniger fruchtbar.[57] Dieses Urteil rief einigen Widerstand hervor. Auch

---

[52] Vgl. Nobis, „Frühneuzeitliche Verständnisweisen."

[53] Vor allem Huffine hat anhand der Schriften zu Ethnographie und Naturgeschichte der Jesuitenmissionare in Paraguay im 17. und 18. Jahrhundert eine Entwicklung weg vom „Wunderbaren" zu einer objektiveren, fast naturwissenschaftlichen Sicht festgestellt, vgl. Kristin Huffine, „Raising Paraguay from Decline. Memory, Ethnography, and Natural History in the Eighteenth-Century Accounts of the Jesuit Fathers," in *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, ed. Luis Millones Figueroa/Domingo Ledezma (Frankfurt a. M./Madrid: Vervuert, 2005) S. 279-302. Diese eher narrativen Quellen sollten in ihrem Gehalt mit den eigentlichen (proto)naturwissenschaftlichen Quellen, wie etwa den Heilpflanzenkompendien, abgeglichen werden.

[54] Fast bei jeder Pflanze finden sich solche Bemerkungen wie „hay en abundan[ci]a en el districto de las Missiones del Vruguay" („Apuntes," 115) oder „Quatro distintas especies de Dictamo se hallan en estas Americas, y en estas Missiones a cada paso en las tierras humedas" („Apuntes," 157).

[55] „Apuntes," 160: „estas tierras tan falta de medicos y medicina y mayormente de Cirujanos y peritos."

[56] „Apuntes," 195: „en todo exede a la de Europa."

[57] Vgl. Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias Nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1978) bes. S. 15f. Auch Hegel teilte die Auffassung der Minderwertigkeit der amerikanischen Natur, allgemein ging er von einer Unreife hinsichtlich der biologischen und gesellschaftlichen Entwicklung sowie einer „Schwäche des

Jesuiten, die sich der amerikanischen Naturgeschichte widmeten, so José Sánchez Labrador (1717-1798), bemühten sich, den Reichtum und die Fülle des Naturreiches beider Indien herauszustreichen.

Auch Tiere spielen in dieser Natur eine besondere Rolle. Sie treten nicht nur als Feinde auf, wie dies vor allem bei Schlangen und Tigern der Fall ist, deren Nennung in narrativen Texten aber auch topische Züge haben kann.[58] Im Gegensatz dazu gelten sie überraschenderweise auch als Lehrmeister, wenn sie etwa dem Menschen durch den Verzehr bestimmter Pflanzen zeigen können, wie er gesund zu leben hat.[59] Unter Berufung auf Pater Montoya führt Aperger auf, wie mit Hilfe eines Vogels auf die Heilkraft des Charrua-Krautes geschlossen werden könne: Der Vogel Macugar greife Giftschlangen an und werde aufgrund des Krautes dem Gift gegenüber unempfindlich.[60] Für derlei Fälle wird auch ein klassisches Beispiel aus Kreta referiert: „Es heißt, dass auf Kreta die Bergziegen, also die Damböcke, und ebenso die Hirsche, die von Armbrüsten verletzt, in die Pfeile und Harpunen hineingetrieben, das Dictamo essen und sie aus sich herausreißen, und dann genesen. Ob dies wahr ist, weiß Gott."[61]

Es finden sich also im Manuskript noch einige barocke Elemente, und auch fabelartige Anklänge in Gestalt des „handelnden" Tieres sind zu erkennen. Ansonsten stimmt die Naturauffassung bemerkenswerterweise mit der des Zeitalters der Aufklärung überein: Die Natur ist harmonisch und ganz auf den Nutzen der Menschen ausgerichtet, als „Buch der Natur" bildet sie neben der

---

amerikanischen Naturells" aus. Zusammenfassend stellte er fest: „Physisch und geistig ohnmächtig hat sich Amerika immer gezeigt und zeigt sich noch so." Georg Wilhelm Friedrich Hegel, „Geographische Grundlagen der Weltgeschichte," in Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner, Bd. 11: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Stuttgart: Frommann, 1928) S. 120-49, hier bes. 121-30 (Zitate 123).

[58] Vgl. Peter Downes, „Die Wahrnehmung des Anderen. Jesuitenmissionare und Indios im ‚Neuen Welt-Bott,'" in *Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*, ed. Johannes Meier (Wiesbaden: Harrassowitz, 2005) S. 341-354, hier 342f.

[59] „Apuntes," 158: „los Brutos y animales enseñen al hombre como deve vivir sano."

[60] „Apuntes," 146: „p[ue]s escribe el P[adre] Montoya, de donde se saca su etimologia que es nombre de un Paxaro llamado Macugar, el qual haciendo escudo ó Arnes de su ala pelea con las Vivoras fuertem[en]te h[as]ta matarla por entre las plumas, y se va á esta yerva si se siente herido la qual le sirve de antidolo contra la malicia ponzoña de su rival, y buelve a la lid, si aun no quedo muerta al instante se la traga, sin reserva de p[ar]te alguna con que se sustenta."

[61] „Apuntes," 159: „Dicese tambien que en Candia las cabras monteses que son los gamos, y lo mismo los siervos heridos de los Ballesteros, y con las Saetas y Arpones incados, que comiendo el Dictamo los arropan de si, y presto sanan. La verdad de esto Dios lo sabe."

Heiligen Schrift einen eigenen Zugang zu Gott, der seinen Willen in der Ordnung der Natur zeigt.[62]

Heilkraft und Autorität

Drei Argumentationsweisen, die es dem Autor erlauben, den geschilderten Heilmethoden Autorität und Glaubwürdigkeit zu verleihen, durchziehen das gesamte Werk. Zum einen agiert der Autor im Rahmen dieser nützlichen Natur, die wissenschaftlich erforscht werden kann, in der Ich-Form: Auf jeder Seite beschreibt er, wie er Heilpflanzen sucht, neue Wirkstoffe entdeckt und auf seine Kenntnisse als Arzt baut. Der zentrale Begriff ist hierbei die eigene Erfahrung [„experiencia"].[63] Neben dieser empirischen Grundlage beruft er sich auf indigene Quellen und Gewährsmänner. Schließlich führt er auch ausgiebig Autoren des griechischen Altertums und der Renaissance an,[64] vor allem Pedanios Dioskurides („Dioscorides"),[65] aber auch Gaius Plinius Secundus („Plinio," 23-79)[66] und Galen („Galeno").[67] Wahrscheinlich lag dem Autor die „Materia medica" [Heilmittelkunde] des Dioskurides in den kommentierten und erweiterten Übersetzungen der ebenfalls aufgeführten Autoren Pietro Andrea Mattioli („Mathiolo," 1501-1577)[68] und Andrés de Laguna (1494-1560) vor.[69]

---

[62] Zu diesem physikotheologischen Ansatz vgl. Rolf P. Sieferle, „Natur/Umwelt. Neuzeit," in *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, ed. Peter Dinzelbacher (Stuttgart: Kröner, 1993) S. 580-591, hier 582f.; Hubertus Busche, „Physikotheologie," in *Lexikon für Theologie und Kirche*, heraus. Walter Kasper, 11 Bände (Freiburg i. Br.: Herder, 1993-2001) VIII, 276; Udo Krolzik, *Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1988) zeigt ferner vom Standpunkt der protestantischen Theologie aus, wie der Gottesglaube bis zur Zeit Newtons der Naturwissenschaft nicht gegenüberstand, sondern sie förderte. In den Apuntes ist hinsichtlich der Naturwahrnehmung lediglich die Kategorie des „Erhabenen," die sich in der Aufklärungszeit herausbildet, nicht vorgezeichnet.

[63] Der Autor betont auch, dass er weit gereist sei (z. B. „Apuntes," 173f.). An wenigen Stellen wird hervorgehoben, wenn bestimmte Therapien nicht selbst begutachtet oder erprobt, sondern lediglich aus anderen Quellen übernommen sind. Besonders betont findet sich die Erfahrung als Arzt in den Apuntes, 122. Eine hervorgehobene Übereinstimmung der Meinung der „Authores" mit der eigenen Erfahrung findet sich in „Apuntes," 69.

[64] Hierzu und im Folgenden vgl. Anagnostou, *Jesuiten in Spanisch-Amerika*, S. 261-265, 338-340.

[65] Z. B. „Apuntes," 34, 38, 100, 114, 132, 136, 142, 145, 169, 173, 189, 193, 195, 205, 221.

[66] Z. B. „Apuntes," 119, 127, 162.

[67] Z. B. „Apuntes," 137.

[68] Aufgeführt in „Apuntes," 16, 34, 50, 52, 100, 133, 137, 166, 169, 192f.

[69] Genannt in „Apuntes," 15, 38, 64, 102, 114, 132, 135f., 142, 169, 195, 198, 220f. Grundlage ist wohl Lagunas „Dioscórides traducido e ilustrado," zum ersten Mal 1555 in Antwerpen veröffentlicht

Daneben wird auch der Naturforscher Willem Piso („Guillelmo Pizon,“ 1611-1678) samt seinem Werk „Historia naturalis Brasiliae“ [Naturgeschichte Brasiliens] erwähnt.[70] Darüber hinaus wird Piso auch gemeinsam mit Jakob de Bondt („Jacobo Bonti,“ 1599-1631) genannt,[71] dessen Werk über die Naturgeschichte und Heilkunde Indiens[72] einer handbuchartigen Bearbeitung des Werks Pisos beigebunden war.[73] Bei den erwähnten Schriften von Caspar de Bauhin (1560-1624) handelt es sich wohl um die „Pinax theatri botanici“ [eine umfassende Pflanzenklassifikation] dieses Basler Kompilators.[74] Ebenso nur einmal aufgeführt werden Juan de Vigo („Juan de Bigo,“ ca. 1450-ca. 1525),[75] Nicolás Bautista Monardes (1493-1588)[76] und Juan Plaza[77] (erwähnt um 1570). Schriften eines gewissen „Isidro,“ ein erfahrener Chirurg, sowie ein Werk von „Guarto“ können nicht weiter bestimmt werden.[78]

Die geschickte Argumentation mit Autoritäten, insbesondere denen der Antike, ist alles andere als Autoritätshörigkeit. Zwar können sich die „Apuntes“ der von der Renaissance bis ins 18. Jahrhundert hinein deutlich spürbaren Strömung, neu entdeckte Pflanzen mit den bei Dioskurides beschriebenen Arten zu identifizieren, nicht entziehen.[79] So wird – neben der angenommenen Übereinstimmung vieler europäischer und amerikanischer Arten – geschildert,

---

[70] Das Werk wird als „Historia de las Plantas del brasil“ („Apuntes,“ 82) zitiert. Ein Teil des Werkes wurde von Georg Marcgrave/Markgraf (ca. 1610-1643) verfasst, es erschien 1648 in zwölf Teilen in Amsterdam. Willem Pies war Leibarzt des Grafen Johann Moritz von Nassau-Siegen und begleitete ihn von 1637 bis 1644 in Brasilien.

[71] „Apuntes,“ 85: „las obras de Guillelmo Pizon, y las de Jacobo Bonti.“

[72] *Historia naturalis et medicae Indiae orientalis Libri 5* (Amsterdam, 1658).

[73] *De Indiae utriusque re naturali et medica libri quatuordecim* (Amsterdam, 1658).

[74] Vgl. Schiaffino, *Historia de la Medicina*, S. 504.

[75] „Apuntes,“ 117. Vielleicht bezieht sich die Nennung auf sein wichtigstes Werk: *Practica in arte chirurgia copiosa continens novem libros* (Rom, 1514).

[76] „Apuntes,“ 67. Das mit Abstand bekannteste Werk Monardes' war das Buch *Primera y segunda y tercera partes de la historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales, que sirven en medicina* (Sevilla, 1574). Es wurde vielfach, auch auf Englisch und Latein, aufgelegt.

[77] „Apuntes,“ 221.

[78] „Apuntes,“ 133: „Llamase el Author Isidro Cirujano muchos años de varias experien[ci]as, cuyos escritos han llegado a mis manos, y a la verdad que son excogidas en practica“; „Apuntes,“ 67.

[79] Diesem Verfahren lag die Vorstellung zugrunde, dass in Übersee vorkommende Pflanzen gegenüber den europäischen Arten lediglich leicht abgewandelt seien.

wie einige Pflanzen den bei Dioskurides beschriebenen zumindest ähneln.[80] Zudem komme es vor, dass eine in Amerika heimische Pflanze der „gleichen" der Alten Welt zwar in der Heilkraft entsprechen, im Aussehen aber abweichen könne.[81] Jedoch wird die antike Autorität durchaus kritisch untersucht, unterschiedliche Positionen werden gegeneinander abgewogen.[82] An einigen Stellen wird betont, dass die antiken Autoren [„antiguos"] bestimmte Pflanzen gar nicht gekannt haben können.[83]

Die Eingeborenen Paraguays in der Sicht der Jesuitenmissionare

Als die ersten Jesuiten nach Amerika kamen, hatten sich die Diskussionen um die Frage, ob die Bewohner der neu entdeckten Länder überhaupt menschliche Wesen seien, bereits gelegt. Vorherrschende Meinung war, dass es sich bei den Indios um vernunftbegabte und lernfähige Menschen handle, wie es beispielsweise 1537 in der Bulle „Sublimis Deus" Pauls III. zum Ausdruck kommt.

Die Kluft zwischen bekehrten und „ungläubigen" Indianern [„infieles"] ist tiefer als die zwischen Indianern und Europäern. Dieses Grundmuster der jesuitischen Wahrnehmung in Paraguay ist nicht zu unterschätzen, wenn auch bei der Forschungsfrage nach dem Kulturkontakt zwischen Alter und Neuer Welt und der Untersuchung des „Eigenen" und des „Fremden" der Schwerpunkt oft verlagert wird.

In der Forschung wird fast übereinstimmend die Haltung der Jesuiten gegenüber den Eingeborenen als paternalistisch beschrieben, wobei nur die Einordnung unterschiedlich ausfällt: Southey sieht den Paternalismus beispielsweise als einen Pfeiler des jesuitischen Despotismus,[84] Furlong und Downes interpretieren ihn nahe an den jesuitischen Primärquellen im Sinne von

---

[80] Z. B. „Apuntes," 91: „Es [el Iaguarandio-miri] muy semejante al Asaro de Dioscorides en sus virtudes," vgl. a. „Apuntes," 145f.

[81] „Apuntes," 142: „[...] y que estas [yervas] no son las mismas en unas regiones como la nuestra, como lo muestra la experien[ci]a p[o]r que dado que sean de las mismas qualidades no son de una misma figura."

[82] Beispielsweise werden in „Apuntes," 142, die Meinungen von Dioskurides und Laguna einander gegenübergestellt, vgl. zudem „Apuntes," 134. In „Apuntes," 142, werden auch falsche Zuschreibungen bei Orozus beklagt.

[83] Vgl. z. B. „Apuntes," 189.

[84] Robert Southey, „The Guaraní Missions – The Despotic Welfare State," in *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*, ed. Magnus Mörner (New York: Knopf, 1965) S. 55-62 [dabei handelt es sich um einen Auszug aus Southeys *History of Brazil, Bd. 2* (London: Longman, Hurst, Kees, Orme and Brown, 1817)].

Fürsorgepflicht und Nächstenliebe.[85] Zwar hätten die Jesuiten die Guaranís in Ackerbau und Viehzucht, in Handwerk und Kunst unterwiesen und sich gegen deren Ausbeutung durch spanische Siedler gewehrt, sie jedoch letztlich stets nur als „Kinder“ gesehen, die Zeit ihres Lebens einer besonderen Fürsorge bedürften.[86] Basis hierfür sind insbesondere jesuitische Berichte über die Mission, sowohl in Chroniken als auch in Briefen.[87] Als Indikator dafür, dass die Jesuiten die Eingeborenen in Paraguay letztlich nicht als Gleichberechtigte angesehen hätten, wird vor allem angeführt, dass ihnen die Priesterlaufbahn verschlossen blieb.[88]

Im vorliegenden Manuskript ist diese paternalistische Sicht nicht anzutreffen, stattdessen werden die Guaranís als ebenbürtige Partner gesehen. Immer wieder werden sie als Quelle des heilkundlichen Wissens genannt, Aperger führt detailliert aus, welche Pflanzen bereits von den Eingeborenen zu medizinischen Zwecken verwendet worden seien.[89] Zudem wird durchgängig der Name der beschriebenen Pflanzen auch in der Sprache der Guaraní, gelegentlich auch in derjenigen der Tupí, aufgeführt. Die Indios gelten nicht nur als allgemeiner Referenzpunkt, sie werden mehrfach als einzelne Personen aufgeführt, wenn auch nicht mit Namen. So beruft sich der Autor an einer Stelle auf die „fähigsten Ärzte der Indianer,“[90] desweiteren lehre ein Tupí-Indianer, der aus San Gabriel gekommen sei, die Behandlung von Schlangenbissen.[91] Wiederholt wird ein persönliches Treffen mit in der Heilkunde besonders gelehrten Indios erwähnt, so mit einem „bestimmten alten Indio, dem gewandtesten, den ich in

---

85 Vgl. z. B. Downes, „Wahrnehmung,“ S. 350-352. Zum Forschungskontext vgl. Michael Müller, „Das soziale, wirtschaftliche und politische Profil der Jesuitenmissionen. Versuch einer umfassenden Annäherung am Beispiel der Provinzen Chile und Paraguay,“ in *Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*, ed. Johannes Meier (Wiesbaden: Harrassowitz, 2005) S. 119-132, hier 124.

86 Vgl. z. B. Peter Claus Hartmann, *Der Jesuitenstaat in Südamerika 1609-1768. Eine christliche Alternative zu Kolonialismus und Marxismus* (Weissenhorn: Konrad, 1994) S. 37.

87 Vgl. Downes, „Wahrnehmung,“ S. 351f.

88 Vgl. Hartmann, *Jesuitenstaat*, S. 67. Allerdings öffnete sich die Amtskirche in Hispanoamerika erst im späten 18. Jahrhundert spürbar der Partizipation Einheimischer. Vgl. Hans-Jürgen Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978) S. 247-55.

89 Vgl. u. a. „Apuntes,“ 19, 22, 33, 41, 43, 84, 107, 110, 123, 191f., 232.

90 „Apuntes,“ 77: „segun estoy informado de varios medicos Indios los mas capaces.“

91 „Apuntes,“ 85: „Enseñosela [die Schlangenbisse zu heilen] en aquel pueblo un Indio Tupí, que se vino de la ciudad de S[a]n Gabriel.“ Auch die „infieles“ werden an einer Stelle als Referenz aufgeführt, vgl. „Apuntes,“ 177.

diesen Missionen hinsichtlich der Kenntnisse von den Kräutern und ihrer Anwendung finde.“[92]

In einer der wenigen narrativen Passagen des Textes wird die Rolle der Indios als kenntnisreiche Helfer betont und der Abstand der Jesuitenmissionen zur kolonialen Gesellschaft der Spanier und Kreolen hervorgehoben: In Tarija sei ein Spanier, der eigentlich die geheime Heilkraft des Schlangenkrautes [„Yerva de la Vivora“] nicht verraten wollte, im Beisein mehrerer für ihn arbeitenden Indios von einer Schlange gebissen worden. Er sei daraufhin in ein Tal gelaufen und habe dort etwas Schlangenkraut gefunden, zerkaut und auf die Wunde gestrichen. Einer seiner Indios sei ihm dabei gefolgt und habe das gesehene als „besserer Christ“ einem Kameraden weitererzählt. Über den Mitpater Thomas Moreno[93] sei das Wissen schließlich zum Autor gelangt.[94]

Somit werden im vorliegenden Manuskript die Indios als ebenbürtige Partner und Quelle heilkundlichen Wissens gesehen, das die eigenen Kenntnisse übersteigt. Der in anderen Schriften üblicherweise dominierende Topos des „armen“ Indios, der in allen Lebensbereichen der Hilfe der Missionare oder Kolonisten bedarf, wird an zwei Stellen lediglich angedeutet,[95] von kolonialer Arroganz ist nichts zu spüren. In ihrer Tendenz steht diese Aussage dem Hauptpunkt der Ungleichbehandlung von Indios und Kreolen, dem Weiheverbot für Indios, entgegen.[96]

---

[92] „Apuntes,“ 153: „cierto Indio viejo el mas expedito que hallo en estas Missiones en el conocim[ien]to de las yervas y su aplicac[i]on.“ In den „Apuntes,“ 122, wird ein Indio, bei dem sich der Autor vieler Pflanzennamen versichern kann, als einziger dermaßen gebildeter in den Missionen beschrieben: „El tal Indio es el unico que halle en estas Provin[ci]as que tenga conocimiento de Yervas, y prudentem[en]te usar de ellas, del que me asegure del nombre de muchas yervas y palos por la variedad que hallo de ellas entre ellos proprios.“

[93] *7.iii.1653 Tordesillas; SJ 9.ii.1670 Prov. Castilla; †9.iv.1703 Reduktion Santa María (Storni, *Catálogo*, S. 19).

[94] „Apuntes,“ 151f.: „En Tarija cierto Español que la conocia y no la queria descubrir p[o]r el interes q[u]e le corria: pero este un dia con ciertos Ind[io]s en su labor, fue mordido de una Vibora, y el al instante hecho mano de la faldiguera, y p[o]r haver aquella mañana mudadose calzones, se le havia quedado la yerva en los que dexo en casa. Al punto partio á correr á un vallecito de un Arroyuelo y un Indio tras el; vio que cogio esta yerva la masco y aplico a la herida y mascando mas trago el sumo. Dicho Indio andubo mas Christiano que luego comunico el secreto à un compañero y desp[ue]s se conocio con su virtud y secreto. Esto me lo conto el P[adre] Thomas Moreno.“

[95] „Apuntes,“ 51, 90.

[96] Das Verbot der Priesterweihe für Indios wurde vom 2. Provinzialkonzil von Lima 1567 in der Constitution 74 beschlossen. Das 3. Provinzialkonzil von Lima, das 1583 unter Vorsitz des Erzbischofs Toribio de Mogrovejo tagte, bestätigte diese Regelung. Darüber hinaus verbot ein königliches Dekret auch die Priesterweihe von Mestizen. Vgl. Anton Pott, „Das Weihehindernis für Indianer im 3. Konzil von Lima,“ *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 12 (1956) 108-18.

Zur Rezeption der Heilpflanzenkompendien im Spiegel der Aufklärung

Zunächst stellt sich grundlegend die Frage, ob man im Falle von Süd- und Mittelamerika von einer Epoche der „Aufklärung" sprechen kann. Fasst man „Aufklärung" lediglich als Quellenbegriff und Selbstbezeichnung der Staatsmänner und Philosophen, die im Zeichen von Staatsräson und Utilitarismus auf Reformen drängten, wäre die Frage eindeutig zu verneinen.[97] Nicht nur den französischen Aufklärern galten die beiden iberischen Staaten samt ihrer überseeischen Besitzungen im Zeichen der „schwarzen Legende" als Hort der Rückständigkeit.[98] Versteht man die „Aufklärung" jedoch in einem umfassenderen Sinne,[99] als analytischen Begriff der Geschichtswissenschaft, der grundlegende Neuerungen nicht nur auf politischem und philosophischem, sondern auch auf kirchlichem, sozialem und wissenschaftlichem Gebiet umfasst und in seinen Spezifika für jedes betroffene Land unterschiedlich herauszuarbeiten ist, lässt sich vor allem für Hispanoamerika eine eklektizistische, facettenreiche und fruchtbare Rezeption aufgeklärten Gedankenguts feststellen, die sich vor allem auf das Bildungswesen, die Wissenschaft und die kirchliche und staatliche Verwaltung auswirkte.[100]

Unter diesen Voraussetzungen sollen die Verbindungen zwischen dem vorliegenden Manuskript Apergers im Rahmen der Materia medica Paraguays und der aufgeklärten hispanoamerikanischen Naturwissenschaft erörtert werden. Hervorzuheben ist, dass sich diese Anknüpfungspunkte fernab der kolonialen Zentren Lima, Córdoba und Buenos Aires mit ihrem aufstrebenden kreolischen Bürgertum ergaben, in der Abgeschiedenheit der Reduktionen am Rande des von Europäern durchdrungenen Siedlungsraums, wo Brechungen bei der

---

[97] Vgl. jedoch die vornehmlich lexikalische Studie von Carlos Rincón, „Die Aufklärung im spanischen Amerika," in Werner Kraus, *Die Aufklärung in Spanien, Portugal und Lateinamerika* (München: Fink, 1973) S. 213-35, der in südamerikanischen Texten des 18. Jahrhunderts Schlüsselbegriffe wie „ilustración" und „ilustrado" belegt.

[98] Vgl. exemplarisch le Chevalier de Jaucourt, „Espagne," in *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, ed. Denis Diderot/Jean Le Rond D'Alambert, 17 Bde., 11 Tafelbde., 5 Supplementbde. (Genf/Paris, 1751-1772; 2 Registerbde. Paris, 1780; ND Stuttgart-Bad Cannstadt, 1966-1967) V, 953; zudem Siegfried Jüttner, „Spanien – Land ohne Aufklärung? Zur Wiedergewinnung eines verdrängten Erbes," in *Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt*, ed. Siegfried Jüttner/Jochen Schlobach (Hamburg: Meiner, 1992) S. 249-68.

[99] Ein gutes Beispiel für diese Begriffserweiterung ist die „katholische Aufklärung"; vgl. hierzu v. a. Anton Schindling, „Theresianismus, Josephinismus, katholische Aufklärung. Zur Problematik und Begriffsgeschichte einer Reform," *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 50 (1988) 215-24; Hans Maier, „Die Katholiken und die Aufklärung. Ein Gang durch die Forschungsgeschichte," in *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, ed. Harm Klueting (Hamburg: Meiner, 1993) 40-53.

[100] Prien, *Geschichte des Christentums*, S. 327-67.

Rezeption unter der Inkorporation des indigenen Wissenskanons zu beobachten sind. Diese Rezeption lässt sich an drei Beispielen verdeutlichen, am Urteil europäischer Forschungsreisender, an fünf Publikationen aus Apergers Traktaten im „Telégrafo Mercantil“ (Handelskurier) und zahlreichen textlichen Verweisen in den „Apuntes.“

Das 18. Jahrhundert war die Hochzeit der europäischen Forschungsreisen in Mittel- und Südamerika.[101] Insbesondere Karl III. und Karl IV. von Spanien erlaubten es spanischen und ausländischen Forschungsgruppen, Peru, Neuspanien und Neugranada zu durchreisen, wobei die Expeditionen der spanischen Botaniker Hipólito Ruiz (1754-1816) und José Pavón (1754-1842) zu erwähnen sind. Der bekannteste Ausländer – zudem Protestant –, dem eine solche Erlaubnis erteilt wurde, ist Alexander von Humboldt (1769-1859), der von 1799 bis 1804 naturwissenschaftliche Erkenntnisse in Venezuela, dem Gebiet des Orinoco, dem andinen Raum, Mexiko und Kuba sammelte.[102] Er widmete sich dabei nicht nur dem Bestimmen und Beschreiben der fremden Pflanzen- und Tierarten, sondern auch der klimatischen Höhenstufung der Anden, den geologischen Grundlagen, dem Vulkanismus und den Eingeborenen.

Diese Expeditionen sind ganz im Lichte der Aufklärung zu sehen: Im Zentrum des Interesses standen die natürlichen Ressourcen, die erkannt und ausgebeutet werden sollten, vor allem Nutzpflanzen, die in Handel, Medizin und Industrie wichtig waren. Wissenschaftliche Standards sollten durch die Anwendung der Nomenklatur von Carl von Linné und die Einrichtung eines Botanischen Gartens in Madrid, wo nützliche überseeische Gewächse zunächst heimisch gemacht wurden, eingehalten werden.[103] Auffallend oft loben die aufgeklärten Wissenschaftler die Erkenntnisse der jesuitischen Protowissenschaft und stützen sich explizit oder stillschweigend auf sie.[104] Insbesondere Aimé Bonpland (1773-1858), gebürtig aus La Rochelle, betonte den Nutzen der Heilpflanzenkompendien der Jesuiten. Er, ein Vertrauter und Mitreisender Humboldts, war 1816 erneut nach Lateinamerika aufgebrochen und verbrachte die letzten Jahrzehnte seines Lebens als Naturforscher und Arzt

---

[101] Hierzu und im Folgenden vgl. Eduardo Estrella, „Expediciones botánicas,“ in *Carlos III y la ciencia de la Ilustración*, ed. Manuel Sellés/José Luis Peset/Antonio Lafuente, (Madrid: Alianza Ed., 1988) S. 331-51; Juan Carlos Arias Divito, *Las expediciones científicas españolas durante el siglo XVIII. Expedición botánica de Nueva España* (Madrid: Cultura Hispánica, 1968).

[102] Eine Synthese seiner Ergebnisse liegt vor in Alexander von Humboldt, *Ansichten der Natur*, ed. Adolf Meyer-Abich (Stuttgart: Reclam 2004).

[103] Estrella, „Expediciones botánicas,“ S. 331-33.

[104] Vgl. beispielsweise Johannes Meier, „Die Kirche in Spanisch-Amerika um 1800 nach den Reiseschilderungen Alexanders von Humboldt,“ *Cristianesimo nella storia* 17 (1996) 485-516.

in Argentinien und Paraguay.[105] Gemäß der Nachricht Martin de Moussys (1810-1869) hat er in einem umfangreichen Herbarium alle von Aperger beschriebenen Pflanzen gesammelt und mit dem wissenschaftlichen Namen und dem umgangssprachlichen in Guaraní benannt.[106] Auch andere aufgeklärte Wissenschaftler wie Félix de Azara loben die Ansätze der Wissenschaft in den Missionen ausdrücklich und nennen insbesondere Aperger als herausragenden Arzt und Botaniker.[107] Auch der praktische Nutzen der Kompendien ist nicht zu unterschätzen, noch bis Mitte des 19. Jahrhunderts kursierten zahlreiche Kopien in Paraguay und den angrenzenden Ländern und waren weiterhin in Gebrauch.[108]

Dieser praktische Nutzen war auch ein Grund für die Publikationen im *Telégrafo Mercantil* im Jahre 1802, in denen die Heilkraft einheimischer Pflanzen beschrieben wird. Beim *Telégrafo Mercantil* handelt es sich um die erste Zeitung des Vizekönigreichs Río de la Plata. Sie wurde von 1801 bis 1802 von dem Kastilier Francisco Antonio Cabello y Mesa (1786-1824) herausgegeben und beinhaltete in ungeordneter Folge Artikel zur europäischen Politik, zu Literatur, Kunst, Medizin; ferner Preislisten von Agrarprodukten, Anzeigen sowie Gedichte und Lieder. Die Stoßrichung der Zeitung ist unverkennbar, sie sollte der Bildung des Volkes, der geistvollen Unterhaltung und der Nutzbarmachung der natürlichen Ressourcen des Landes dienen. Auch eine patriotische Absicht ist erkennbar, wenn in der ersten Nummer der Wunsch ausgedrückt wird, dass Buenos Aires den reichsten, kulturell hochstehenden Nationen des „aufgeklärten Europa" („iluminada Europa") gleichgestellt werden solle.[109] Die fünf kommentarlos als „Artikel" Apergers abgedruckten Auszüge aus

---

[105] Wilhelm Schulz, *Aimé Bonpland, Alexander von Humboldts Begleiter auf der Amerikareise 1799-1804. Sein Leben und Wirken, insbesondere nach 1817 in Argentinien* (Wiesbaden: Steiner, 1960); zu seinem Aufenthalt in den ehemaligen Jesuitenreduktionen insbesondere S. 22-27.

[106] Victor Martin de Moussy, *Description géographique et statistique de la Confédération Argentine*, 3 Bde. (Paris: Didot, 1860-1864) I, 414. Ob sich dieses Herbarium, das Bonpland an das Naturkundliche Museum in Paris schickte, erhalten hat, ist unbekannt.

[107] Z. B. Félix de Azara, *Viajes por la América meridional, Bd. 1* (Buenos Aires: Losada, 1941) S. 148. Zur ambivalenten Haltung Félix de Azaras zu den Jesuitenreduktionen als Gesamtphänomen vgl. Harald Thun, „Félix de Azara, los jesuitas y el guaraní," in *Século das Luzes. Portugal e Espanha, o Brasil e a Região do Río da Prata*, ed. Werner Thielemann, (Frankfurt a. M.: TFM, 2006) S. 475-502, hier 479-87.

[108] Dionisio M. González Torres, *Catálogo de Plantas Medicinales (y Alimenticias y Utiles) Usadas en el Paraguay* (Asunción: Servilibro, 2005) S. 19.

[109] Miguel Angel De Marco, *Historia del periodismo argentino. Desde los orígenes hasta el centenario de mayo*, (Buenos Aires: EDUCA, 2006) S. 25-29.

Heilpflanzenkompendien[110] fügen sich bruchlos in dieses Panorama ein, in dem auch modernere Ansätze der Naturwissenschaft und die Nomenklatur nach Linné Beachtung finden.[111]

Schließlich ist bereits das grundlegende Interesse Segurolas, das Manuskript Apergers für seine Sammlung abzuschreiben, ein wichtiger Hinweis auf die Rezeption. Dabei ist zu betonen, dass das Interesse Segurolas, überschaut man seine Sammlung von Abschriften, vornehmlich historischer Natur war, die Abschrift verlor also den praktischen Wert des Heilpflanzenkompendiums. Zahlreiche Erweiterungen und textliche Bezüge, allen voran das Vorwort nach Cavanilles, belegen, dass die Materia medica der Jesuiten durchaus mit den Ansichten der Rezipienten des späten 18. Jahrhunderts von Naturgeschichte und Naturwissenschaft vereinbar war.

Somit können für das Vizekönigreich Río de la Plata und dessen Nachfolgestaaten die Heilpflanzenkompendien der Jesuiten als ein Schritt hin zur Aufklärung und zur modernen Naturwissenschaft verstanden werden. Dabei erleichtert die Quellenart die Rezeption, da sie vor allem deskriptiv angelegt und auf den praktischen Nutzen ausgerichtet ist. Unter Zeitgenossen war die Jesuitenfeindlichkeit in Europa ungleich stärker als in Hispanoamerika ausgeprägt. Erst Forscher, Publizisten und liberale Politiker schürten ab Mitte des 19. Jahrhunderts die Ressentiments gegen den Jesuitenorden, vor allem, um den Bruch zwischen „despotischer“ Kolonialherrschaft und „freiem“ Nationalstaat zu betonen.[112]

Summary

Compendia of medicinal plants provide unique insights into Jesuit missions. One of the more interesting is Sigismund Aperger's "Apuntes de varias cosas." As opposed to official reports or memorials such compendia provide direct

---

[110] „Telégrafo mercantil, rural, político-económico e historiógrafo del Río de la Plata“: „Las virtudes de la ierba del Paraguay“, Por el Ex-Jesuita el P. Sexismundo (7.ii.1802); „Nuez Moscada. Sus usos y virtudes“, Por el P. Sexismundo (14.ii.1802); „Vireyna Silvestre. Sus usos y virtudes,“ Segismundo (4.iv.1802); „Usos y virtudes del Algarroba blanca, que llaman los Indios de Misiones Ibope“, nach dem Artikel: „(Extracto del Padre Seismxundo)“ (11.vii.1802); „Sangre de drago. Sus usos y virtudes,“ Por el Padre Sexismundo (18.vii.1802). Ein zweibändiger Faksimiledruck dieser Zeitung wurde 1915 von der Junta de Historia y Numismática Americana in Buenos Aires herausgegeben.

[111] Vgl. z. B. die Ausgaben des „Telégrafo Mercantil“ vom 29.xi.1801 und vom 30.v.1802.

[112] Hinzu kommt, dass der Jesuitenorden vom Diktator Juan Manuel de Rosas (1793-1877), dem Hauptfeind in der liberalen Publizistik, 1835 in Argentinien wieder zugelassen wurde. Vorbehalte gegenüber dem Jesuitenorden finden sich etwa beispielhaft in Schriften des argentinischen Präsidenten Domingo Faustino Sarmiento, *Viajes por Europa, África i América 1845-1847*, ed. Javier Fernández (Nanterre: Allca, 1993).

evidence of life in the Reductions. In his manuscript we observe how the author's perception of nature bridges the gap between the Baroque age and the Enlightenment. Of particular interest is his perception of the residents of the Reductions, who are not considered simply as "children" in need of assistance from the missionaries, but also as equal partners in the exchange of medical knowledge. For him empiricism counts more than tradition!

The compendia of Aperger and his Jesuit contemporary Pedro de Montenegro were expanded and edited after their deaths; the knowledge therein contained was put to practical use until the middle of the nineteenth century. The additions to the text as well as their use circa 1800, demonstrate the blossoming of the first signs of the Enlightenment in the regions of the Rio de la Plata. The compendia are similar to the work of enlightened naturalists. Indeed they represent the only detailed preparatory work in pharmacy and botany. Their practicality and clear descriptive style guaranteed their continuation even after the Suppression of the Society of Jesus. The ideological demarcation of a colonial period characterised by despotism and Jesuit rule, and the independent young republics of Argentina and Paraguay appeared in retrospect circa the mid-nineteenth century when these republics, under the influence of European political journalism, sought a clean break from their Spanish past and opted for France and Great Britain as political models.

Sumario

Los compendios de plantas medicinales ofrecen una perspicacia única a las misiones jesuitas. Uno de los más interesante es el "Apuntes de varias cosas" de Sigismundo Aperger. En contraste con informes o memoriales oficiales estos compendios proveen evidencia directa de la vida en las Reducciones. En su manuscrito observamos cómo las percepciones que el autor tiene de la naturaleza tienden un puente entre la época barroca y la Ilustración. De particular interés es su punto de vista de los residentes de las Reducciones, que no son solamente considerados "niños" que necesitan la ayuda de los misioneros, sino socios a la par en el intercambio de conocimientos médicos. ¡Para él, el empiricismo cuenta más que la tradición!

El compendio de Aperger y su contemporáneo jesuita, Pedro de Montenegro, fueron expandidos y redactados después de sus muertes. El conocimiento que contenían fue utilizado hasta los mediados del siglo XIX. Las redacciones del texto y su uso hasta cerca 1800, demuestran las primeras señales del florecimiento de la Ilustración en las regiones del Río de la Plata. Los compendios se parecen a la obra de los naturalistas ilustrados. En fín, representan los únicos trabajos preparatorios detallados en farmacia y botánica. Su factibilidad y preclaro estilo descriptivo garantizaron su continuidad incluso después de la supresión de la Compañía de Jesús. La demarcación ideológica de un período colonial caracterizado por el despotismo, el gobierno jesuita y las

repúblicas independientes de Argentina y Paraguay, apareció posteriormente cerca de los mediados del siglo XIX, cuándo estas repúblicas, bajo la influencia del periodismo político europeo, buscaban una nítida ruptura con su pasado español y optaban por Francia y Gran Bretaña como sus modelos políticos.



MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU NOVA SERIES Vol. 3



Leyenda de los Santos [Beato Iácopo da Varazze, O.P.]

Félix Juan Cabasés, S.I.

La Leyenda de los Santos es la obra más conocida del Beato Dominico Iácopo da Varazze (1228-1298). No sólo es la obra de la que más manuscritos se conservan, después de la Biblia, sino que, apenas llegada la imprenta, fue objeto de incontables ediciones en su original latino y en diversas traducciones, porque este Año Cristiano era de obligada presencia en todas las Bibliotecas monacales, catedralicias, parroquiales . . . El libro inspiró una parte importante de la iconografía medieval, y constituye un testigo insustituible de la espiritualidad y de la piedad cristianas entre los siglos XIII y XVI. Ofrecemos la trascripción íntegra del único ejemplar conocido de la edición hecha en Sevilla y en 1520 por el impresor salmantino Juan de Varela, texto idéntico o muy similar al que el período 1521-1522 fue libro de cabecera del convaleciente Íñigo de Loyola, cuya conversión a Dios acompaño e inspiró.

Copublicado con Universidad Pontificia Comillas, Madrid

Roma/Madrid, 2007.

€ 70,00 (€ 60,00 a los subscriptores)

UN DOCUMENTO INÉDITO DE LOS JESUITAS ESPAÑOLES EN AMBERES (1586): PRESENTACIÓN, TRANSCRIPCIÓN Y COMENTARIO

Rosa Groen*

Esta presentación intentará constituir el fondo del contenido de una carta, que consiste en ocho páginas manuscritas y una cubierta. Las páginas están escritas en castellano y fechadas el día 20 de marzo 1586, en Amberes. El autor Vincent de Zeelander[1] escribe la carta por encargo de Frans Coster (Francisco Costero),[2] porque él "no sabe la lengua española." La carta está dirigida a Fernando de Frías Ceballos y recibida el 26 de abril en Medina del Campo.

Las tres personas mencionadas tenían una posición clave en la fundación de la sociedad, la casa y el templo de los jesuitas en Amberes. Fernando de Frías Ceballos era un intermediario muy importante ya que mantuvo conexiones con negociantes al por mayor en los Países Bajos, Inglaterra, Francia y España. Costeó la compra de la casa de los jesuitas en el año 1573. Sin embargo, dejó la ciudad para vivir en España, después de padecer enormes pérdidas en un

---

* Rosa Groen ha estudiado Historia Moderna en Holanda, en la Universidad de Ámsterdam. En 2008 empezó un Doctorado (estudió posgrado en la Universidad Complutense de Madrid). Durante su Master de Investigación en Ámsterdam ha trabajado sobre este documento inédito de los jesuitas de Amberes, 1586. El profesor español moderno en Ámsterdam, Harm den Boer, se lo ha dado a ella. El documento todavía es propiedad de una librería de libros antiguos en Bruselas.

[1] *14.vi.1558 Bruselas; CJ 7.ix.1569 Madrid; †26.vii.1618 (Willem Audenaert, *A Biographical Dictionary of the Jesuits in the Low Countries 1542-1773*, 4 vols. [Leuven-Hevelee: Filosofisch en Theologisch College 2000] II, 464).

[2] *13.vi.1532 Malinas; CJ 7.xi.1552 Colonia; †6.xii.1619 Bruselas (Audenaert, *Biographical Dictionary*, I, 242).

conflicto comercial.[3] Los jesuitas de Amberes le veían, en cualquier caso, en 1586, como el fundador de la Sociedad. El clérigo De Zeelander trabajaba como ministro y procurador; dirigiendo la institución del Ejército español en la época de Don Juan (1573-1576).[4] Desde el año 1578, Francisco Costero (originario de Malinas) procedió como cargo provincial de la provincia eclesiástica del Rin, y en Amberes predicó en holandés. No obstante, en esa época Amberes era gobernada por los calvinistas y por eso muchos católicos y otras personas que pensaban de otra manera tuvieron que salir de la ciudad o convertirse inmediatamente. Luego, al retorno de los jesuitas en 1585, encontraron una ciudad devastada; casi no reconocían su propia casa.

Este documento describe esta experiencia. De Zeelander cuenta lo que pasaba en 1578, el momento en que los jesuitas tuvieron que marcharse. Además, de cómo era el regreso: principalmente cuánto daño habían ocasionado los "herejes" y cuántos eran los gastos para repararlo. En parte la cofradía y Franciscus Costero, suplicó una contribución de Frías Ceballos. El autor, que a veces da muestras de no saber la lengua española, utiliza un método de persuasión muy directo e incluso también maquiavélico. La carta da una impresión de la condición política y religiosa de Amberes en el año 1586, ofrece también información de los jesuitas y da una noción de la retórica del siglo XVI. En primer lugar hago una breve descripción de Amberes y los jesuitas que vivían allí.

Amberes y los jesuitas (1576-1586)

Desde el año 1562, se domiciliaron permanentemente algunos clérigos, quienes esencialmente sirvieron como sacerdotes confesores para soldados y comerciantes españoles, italianos o portugueses. Los jesuitas también eran financiados por estas "naciones." Costero entendió los peligros de esta política y escribió en el año 1566 que en el lenguaje popular, el asentamiento se llamó "la casa de los padres españoles."[5] Él insistió que el terreno crecería con la fundación de una sociedad, pero por el sabotaje de diferentes partidos y las circunstancias religiosas y políticas complejas, la construcción del asentamiento se retrasó y no se llevó a cabo hasta 1574.

Un año antes, en 1573, la situación ya había cambiado para los jesuitas, a causa del ascenso del nuevo gobernador Luis de Requesens. Al contrario que

---

[3] Valentín Vazquez de Prada, *Lettres marchandes d'Anvers* Tome I (Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1960) p. 358.

[4] Karel van Isacker, *De aalmoezeniersdienst in het Spaanse leger der 16de en 17de eeuw* (tesis inédito) p. 19. Este manuscrito inédito, escrito en Amberes en el año 1942, se puede encontrar en el instituto neérlandes de estudios de los jesuitas (N.I.J.S.) en Amsterdam.

[5] Herman van Goethem, ed., *Antwerpen en de jezuïeten, 1562-2002* (Antwerp: UFSIA, 2002) p. 14.

Alba, Requesens era un ferviente seguidor de los jesuitas. Por fin había escuchado el deseo de Costero. Requesens opinaba que los jesuitas debían tener una sociedad, con capellanes y confesores de todas las naciones. Tenían que educar jóvenes en las artes, gramática y teología. Las letras, virtudes y religión tenían que enseñarse a los hijos de las familias laicas. Requesens querría que los jesuitas tuvieran su propia casa para ellos mismos y además, quería disminuir su dependencia financiera de la nación española.[6] No obstante, lo último era casi imposible de realizar. El gobernardor ordenó la construcción de ocho nuevas parroquias, supervisó estrictamente las confesiones y diseñó un plan especial para clases dominicales de religión. Los niños que estudiaban allí durante la semana, tenían que ir al colegio los domingos y festivos.[7] Después de negociar con la nación española, el señor de Grobbendonk (Gaspar Schetz) cedió su gran residencia en Amberes. Esta "Casa de Aquisgrán," como la llamaron, estaba situada entre la Calle Corto Nuevo y la iglesia de San Ignacio. Anteriormente, se alquilaba a los comerciantes italianos.[8] Con el apoyo de la nación española – en primer lugar Fernando de Frías Ceballos – el edificio pudo ser adquirido. En el jardín se construyó un templo y el 22 de marzo 1575 los padres inauguraron la nueva sociedad, situada en la misma zona.[9] Patrocinado por algunos poderosos canónigos se les permitió di seguir residiendo en el terreno. No obstante, los jesuitas no dejaron de tener la mala fama de ser "padres españoles": un hecho que era difícil y precario.

Después de la "Furia española," que empezó el 4 de noviembre 1576 y duró algunos días, la situación en Amberes se volvió muy caótica. El nuevo ayuntamiento se quemó (junto con otros cientos de edificios) y cerca de dos mil ciudadanos y soldados murieron.[10] La razón de la Furia española fue, entre otras cosas, la falta de pagas a los soldados españoles y la huida de muchos comerciantes. Se fueron de Amberes por el cierre del río Escalda en 1572

---

[6] Guido Marnef, *Antwerpen in de tijd van Reformatie. Ondergronds protestantisme in een handelsmetropool 1550-1577* (Amsterdam: Kritak, 1996) p. 170.

[7] Marie Juliette Marinus, *De contrareformatie te Antwerpen (1585-1678)* (Turnhout: Brepols, 1995) p. 40.

[8] Schetz aceptaba la propuesta de los negociantes; aún estaba dispuesto a bajar el precio a mil florines, los 22.000 los italianos tenían que pagarle. Se pagó el resto de la suma (12.000 florines) con una cantidad de 750 florines al año. Jeanine de Landtsheer, "Historia Domus Antverpiensis. De Jezuïeten te Antwerpen van vóór het prille begin tot het eerste kwart van de zeventiende eeuw, " *De Zeventiende eeuw* 14/1 (1998) 15-26.

[9] Marcel Augustijn Maria Nauwelaerts, "Humanisme en Onderwijs" in Carlo De Clercq, ed., *Antwerpen in de XVIde eeuw* (Antwerp: Mercurius, 1975) pp. 257-81.

[10] Alfons K.L. Thijs, *Van geuzenstad tot katholiek bolwerk. Maatschappelijke betekenis van de Kerk in contra-reformatorisch Antwerpen* (Turnhout: Brepols, 1990) pp. 24-25.

debido a los contestatarios, lo cual provocó una desastrosa crisis económica. Los grandes sacrificios que había realizado la población de Amberes por culpa de los soldados españoles, provocó también un gran vacío en la ciudad. La pacificación de Gante, el día 8 de noviembre 1576, consiguió la unidad política, pero no calmó a la gente. Después de la llegada de la flota de los rebeldes, la cual dispersó a las tropas monárquicas en 1577, Amberes pasó a ser controlado por los calvinistas. El gobierno municipal también cayó en sus manos. Los católicos que no se convertían, se dieron cuenta de la opresión.

La reorganización incluyó la introducción de nuevos cargos: doce adjuntos y seis maestros de fortificación fueron nombrados. El dos de febrero de 1578 la milicia municipal se renovó con el nombramiento de ocho coroneles. Esos comandantes del comité de vigilancia desempeñarían funciones militares y administrativas.[11] Eran esencialmente comerciantes ricos, que paulatinamente trasmitieron sus ansias al magistrado. En abril de 1578 el municipio – reprimido por los coroneles – reclamó que los clérigos católicos prestaran juramento a los estados y al nuevo gobernador electo, Matías de Austria. Si no lo hacían, serían expulsados. Luego, los jesuitas que se opusieron explícitamente, fueron desterrados a Pentecostés, el 18 de mayo.[12] Los contrastes aumentaron y un año después la mayoría de los clérigos se habían ido. La mayor parte de los jesuitas escaparon a Colonia o a Lieja, donde existía un catolicismo combativo. A pesar de la "paz religiosa" que ya se había establecido dos veces, la presencia del catolicismo continuó disminuyendo en Amberes. Desde el otoño de 1579 se efectuaron registros a domicilio en los cuales violaban religiosas y rompían o robaban esculturas. Todo eso llevó a un nuevo movimiento iconoclasta. Aún estaba prohibido el servicio religioso católico en 1581. Los procedimientos contra las misas clandestinas se volvieron más rigidos hasta la firma del Tratado de la Reconciliación, el 17 de agosto de 1585. A partir de este momento, el periodo calvinista pertenecía al pasado definitivamente.

Aunque el asedio a Amberes había empezado en 1584, el paso del otro partido fue muy comentado y preparado en círculos católicos. Por eso, la reconstitución católica avanzó tan rápida y eficazmente. Conseguir un estatuto jurídico distinto era parte de la preparación. Ya en 1584 los negocios ayudaron a crear leyes con los que la orden podía fundar colegios y obtener bienes más fácilmente.[13] Lo que había sido destruido, tenía que resurgir con una ostentación

---

[11] Thijs, *Van geuzenstad tot katholiek bolwerk*, p. 25.

[12] Dos lideres agresivos fueron ejecutados, pero la expulsión de los católicos no se detuvo sino que continuó. Cuatro días después, otros quinze frailes les siguieron. Jozef Andriessen, "De katholieken te Antwerpen (1577-1585)," *Bijdragen tot de geschiedenis* 112 (1987) 61-77.

[13] Van Goethem, *Antwerpen en de jezuïeten*, p. 15.

nunca vista anteriormente: no sólo para la gloria de Dios, sino también para demostrar que Amberes, a pesar de la clausura del río Escalda, naturalmente debía ser tenida en cuenta.[14] El 17 de agosto, los jesuitas se apresuraron a llegar a la ciudad de Escalda para reclamar la Casa de Aguisgrán del Magistrado. Bajo la presión de Alejandro Farnesio se tenía que destruir la casa y el templo de los jesuitas. Igual que Luis de Requesens, Farnesio tenía una disposición favorable hacia los jesuitas. El 27 de agosto, Farnesio hizo su entrada y el 30 asistió a una reunión en la capilla de los jesuitas, un altar erigido apresuradamente. Según su petición, los jesuitas dirigieron sus actividades hacia la educación. En septiembre de 1585 se volvía a abrir el Colegio: al principio con tres clases, luego añadieron una cuarta y en 1589 una quinta (la retórica). Rápidamente los padres organizaron celebraciones de la Eucaristía, tomaron confesión e hicieron sermones en diferentes idiomas. Los sermones en la lengua materna (flamenco) tenían un éxito tan grande, que mucha gente no podía encontrar un sitio en la iglesia. El contenido de los sermones normalmente iba dirigido contra ciertas proposiciones de los disidentes.[15] Un aspecto interesante, que también se encuentra en el documento, es que se hacían "sesiones de controversia" en la Compañía. Durante estas sesiones se enseñó cómo podían rebatir las teorías de gente que pensaba de otra manera. Esencialmente en 1589 se tenía en gran estima esta faceta, porque fue el último año en que los disidentes tenían la oportunidad de partir o seguir perteneciendo a la iglesia Católica Romana.

Costero fundó la primera congregación mariana, como también lo había hecho en Colonia anteriormente.[16] Los primeros miembros fueron especialmente amberinos que habían regresado y que se habían empadronado en Douai o Colonia. Además, Costero podía predicar en la catedral los domingos y festivos, en Adviento (tres semanas antes de Navidad) y la Cuaresma (el periodo de cuarenta días entre Miércoles de ceniza y Pascua). Otros padres también fueron invitados.

En 1593 el Colegio se volvió demasiado pequeño, por lo que las aulas al otro lado de la calle se usaron también para dar sermones. Aunque en los años 1578-1585 era poco tiempo para los calvinistas, los cuales habían decomisado toda clase de iglesias. Ahora eran los católicos los que buscaban sitios para aumentar su presencia. Los jesuitas consiguieron el uso de la Corte de Lira como préstamo en 1607. La Casa de Aquisgrán no se construyó como residencia; la

---

[14] Alfons K.L. Thijs, "De strijd van de kerk en overheid om de controle over de cultuurproductie en -beleving in contra-reformatorisch Antwerpen (1585-ca.1700)," *De Zeventiende eeuw* 8/1 (1992) 3-11.

[15] De Landtsheer, "Historia Domus Antverpiensis. De Jezuïeten te Antwerpen van vóór het prille begin tot het eerste kwart van de zeventiende eeuw," 23.

[16] Van Goethem, *Antwerpen en de jezuïeten*, p. 16.

orden decidió constituir una casa de profesión proveniente de la provincia Bajo Alemana en este lugar. Así la Casa de Aquisgrán se quedó como residencia pastoral, mientras la Corte de Lira fue destinada a uso educativo.[17]

Finalmente es de justicia señalar que la Orden de los Jesuitas, especialmente después de su regreso a Amberes, tuvo muchísima influencia en el campo católico. Los jesuitas consiguieron una cierta autoridad en la época de la reconstrucción católica. Aparte del apoyo de innumerables familias de comerciantes y el gobernador, fueron influyentes en el ámbito religioso. De esta forma informó el nuncio a Roma que los nombramientos eclesiásticos siempre tenían que realizarse de acuerdo con los padres.[18] Tampoco se lograron tomar decisiones sin la opinión de los jesuitas. Esa influencia fue debida principalmente al gran poder que algunos jesuitas tenían en los ámbitos políticos.

De esta forma Jacob de Zeelander fue un alto canónico-tesorero para Gante y el primer superior de la Casa de Bruselas. Su hermano, el autor del documento Vincent de Zeelander, fue digno de gran admiración por el duque Farnesio. De Zeelander llevaba el cofre de los jesuitas, sirvió con algunos padres en el ejército en tiempos de Don Juan y gracias a un ardid gozó del favor del Gobernador. Una vez regresado aprendió algo de la lengua española, como podemos leer a continuación. Su viaje a España terminó por otra parte en una serie de contratiempos: después de su misión a España no sólo dejó la Sociedad, sino que también contrajo deudas o tuvo que escapar un par de veces de sus acreedores. Vincent de Zeelander murió en Lille en el año 1618.[19]

Carta Amberes

Muy ilustre Señor,

La paz, amor, y gracia del espíritu Santo sea la que encamine a vuestra merced con aumento de stado y salud, en esta vida, et post morten ad vitam aternam, Amen.

---

[17] En este momento la Corte de Lira todavía está reservada para la educación: la Universidad de Amberes está situada allí. Lodewijk Brouwers, *Het hof van Liere. Van patriciërshuis tot universitaire instelling te Antwerpen 1516-1975* (Antwerp: Loyola-vereniging, 1976) p. 9.

[18] Jozef Andriessen, *De Jezuïeten en het saamhorigheidsbesef der Nederlanden 1585-1648* (Antwerp: De Nederlandsche Boekhandel, 1957) p. 45.

[19] René Maere, "Les origines de la nonciature de Flandre. Étude sur la diplomatie pontificale dans les Pays-Bas à la fin du XVIe siècle" in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* VII (Leuven: Université Catholique de Louvain, 1906) pp. 805-29.

Habiendo Dios nuestro señor usado tan gran misericordia con esta ciudad de Amberes como es volverla como hijo pródigo a los brazos clementísimos de la Santa madre iglesia. Obediencia de su majestad católica, nuestro reverendo padre provincial Francisco Costero, por no saber la lengua española, me mando que en su nombre y en nombre de todo este su colegio escribiese esta a vuestra merced. Como a padre nuestro diese a vuestra merced cuenta como la Compañía volvió a esta su casa para en ella obrar fructuosamente todo a mayor gloria de Dios, salud de las almas, y particular bien y favor del alma de vuestra merced por cuanto conocemos y reconoceremos perpetuamente lo que esta casa debe a vuestra merced sin cuyo favor nunca fuera lo que es al presente y adelante esperamos será, con el favor de Dios, y ayuda de vuestra merced como quien tan generosamente lo comenzó. Aunque esta misma carta he escrito, y enviado ya una vez a vuestra merced, todavía como algunas veces se suelen perder por el camino y empujados de pura necesidad repetir lo mismo por esta suplicando a vuestra merced par nos tengo por [queda ilegible].

Ano 1578 día de Pentecostés los herejes apoderaran de esta ciudad repentinamente estando un padre al Santo altar al fin de su misa, llegaron a nuestra casa y iglesia, como gente rabiosa, y sin dar lugar para calzarse un par de zapatos, todos en ayunas, nos echaron de la ciudad no sin grandísimo peligro de ser todos degollados [por] sus ministros. Para este efecto tenían puestos por los caminos, cuyos ojos Dios ciego, guardándonos aún las vidas hasta aquí, plega a su divina majestad sea para mayor servicio suyo. Luego entraron a saquear nuestra casa, y iglesia de todo lo que hallaron, parte lo tomaron por rapiña y hurto con la furia y parte por el orden del magistrado, donde por virtud del concierto que Su Alteza hizo con ellos no podemos cobrar ni una sola placa.[20]

Además, por los doce mil florines que nos faltaron a pagar por la compra de la casa, la dicha casa quedó cargada de 750 florines de renta, como no dudo sino que vuestra merced bien se debe acordar. Y después de nuestro destierro los acreedores que pretendieron esta renta vendieron la casa en dos partes. La una parte donde era nuestra residencia con la iglesia se vendió a los calvinistas de la iglesia reformada, flamenca – como ellos la intitularon – y en la vendición pusieron condición del que la comprase había de pagar los dineros capitales de 250 de florines de renta, que fueron 4000 florines. Y así fue Dios servido que ahora a la vuelta la Compañía ganó los dichos 4000 florines que ellos pagaron ojalá lo hicieran así con todo lo demás, y fuera [queda ilegible] para la Compañía. La otra parte de la susodicha nuestra casa donde lo fueron las escuelas, se vendió a los ocho coroneles que entonces gobernaron la tierra en materia de la guerra. Los cuales la compraron sin anticipar ningún dinero, solo

[20] Antigua moneda cuyo valor correspondía al cuarto español (1737) vease: <www.rae.es>

tomaron sobre sí los otros 500 florines de renta que quedaron sobre la dicha casa.

Y después que los dichos coroneles habían comprado la dicha casa, el magistrado de esta dicha villa de Amberes temiéndose que el gobierno de los dichos coroneles no pasase tanto adelante. Que fuese en prejuicio del magistrado procuró el magistrado, con doñes y presentes sobornar a cada coronel de por sí para que cediesen cada uno en particular y después en común y general la compra de la casa. Con un transporto con el cargo de los 500 florines de renta que la ciudad tomaba sobre su cargo a pagarlos, sin anticipar otro dinero alguno en esta compra. Por donde en virtud de las paces hemos entrado en la dicha casa, y como entramos, somos condenados a recibir el peso de 500 florines de manera que aquí no ganamos nada. Y aunque hallamos la casa no derrivada, la hallamos muy mal tratada de puertas, ventanas, tejados y canales de plomo que para vallas de [queda ilegible] que habían robado, como vieron que se [queda ilegible] su ryna y gobierno.

De [queda ilegible] que vuestra merced como discreto considere igualmente podemos estar aquí, pagando cada año 500 florines sin tener fundación ni rentas, cuyos dineros capitales montan hasta la suma de 8000 mil florines. Para la reparación de puertas, ventanos, tejados y canales; para la restauración de la iglesia con sus altares y ornamentos; para volver a abrir las escuelas; comprar el ajuar y muebles aún menos de los necesarios para 20 personas que aquí estamos. Llegamos sin hallar una silla, ni banco, ni cama, ni una camisa, ni olla. Finalmente nada para las cuales reparaciones y provisiones, y vestidos con los viáticos de los padres que aquí volvieron de lejos tierras. Por que de todos los que aquí estamos, o han venido, de España, Italia, Roma, Nápoles, Alemania, Francia, y todos llegamos aquí al fin de agosto – boca de invierno. Todos peregrinos vestidos, de manera que ha sido menester vestirles a todos de todo punto en las cuales susodichas cosas hemos gastado otros 6000 mil florines y más. Al partir de la Compañía de esta ciudad como muchos días antes estabamos aquí a comer de prestado por que las cosas andaban tan alteradas que ninguno nos osaba hablar de donde hallamos también esta casa obligada a pagar gran suma de dineros. Finalmente hasta aquí, tanto con los 8000 del capital de los 500 florines de renta como de otras deudas, no pagábamos las deudas con 16 mil florines.

Los cuales hemos [queda ilegible] de prestado de los amigos por no dilatar mas nuestros ejercicios por la necesidad que estas almas tienen de ellos. Además aquí estamos como he dicho 20 personas, y entre otros el padre Claysomo, el cual besa muy humildemente a vuestra merced las manos. De estas 20 personas no hay ninguno ocioso pues cada día de fiesta y domingo hay 7 padres de esta casa que predican en diversas iglesias y horas en español, italiano, francés, en flamenco hay cuatro. Y además hay entre semana de los nuestros quienes visite

las cárceles y hospitales, y casas de huérfanos, y huérfanas, enseñandoles la doctrina cristiana de la cual estaban y aún algunos estan muy ignorantes, y les prediquen, confiesen y las consuelen. Además cada domingo y fiestas acabado que sea el sermón de las tardes, luego no en la iglesia, pero en las escuelas grandes se hace una lección en lengua flamenca de controversias. Se da lugar a los herejes que quieren proponer sus opiniones y errores, y se los satisface con disputas y doctrina Santa de tal manera. Gracias a Dios muchos se convierten y hacen en nuestra iglesia públicamente acto de abjuración de todos sus herejías, y hacen profesión de la Santa fe católica, apostólica, Romana. Confesándose generalmente, y comulgándose con mucha devoción, y acuden a los sermones y conversaciones domésticas de casa no con [aprovechamiento], suyo, y [edefiescuan] del paz.

Y por que no se engañen a sí, y a nosotros, les hemos cerrado las puertas a todo lo que toca negociar, procurar, y encomendarles en corte ni en magistrados, para que su conversión no sea interesada en lo temporal, pero espiritualmente con codicia de la gloria conforme a nuestro instituto.

Y por la gran carestía de esta tierra, no podemos vivir por que el trigo que solíamos comprar por 15 florines ahora vale 50 y más, y todo lo demás así consecuentemente. Los herejes no nos hacen limosna, por que no quieren, los católicos que aquí quedaron por haber sido mal tratados de los herejes no lo tienen que dar, por que están consumidos. Los católicos que estuvieron fuera de esta tierra, y ahora vuelven han gastado tanto en sus exilios y trabajos que aún los muy ricos son pobres. Y los que viven de sus rentas no cobren nada por estar todo el país o abnegado por las roturas de los diques, o quemado, o no cultivado por falta de labradores, y hombres que lo hagan. De las naciones hasta aquí no hemos tenido una sola placa, por que los negocios son pocos, y esos costosos y peligrosos. Además que casi no hay hombre de la nación española salvo el señor Luis Pérez y el señor Diego Pardo que acabó de llegar. Y cada uno tiene tantos trabajos con este mundo que apenas osamos pedir a nadie nada, pero por que la necesidad carece de ley es fuerza hacerlo, y aun haciendolo no hayamos para sustentar 2 personas a cien florines cada persona por año.

Con todo el gran concurso de gente que acude a esta su casa y colegio de vuestra merced tanto a los sermones, confesiones y comuniones que por ordinario pasan cada domingo mas de mil, además 200 discípulos que tenemos ya en nuestras escuelas, pero todos están pobres.

Finalmente y en conclusión por no cansar a vuestra merced quiero decir que es imposible que podamos vivir ni continuar sin ayuda de los que pueden por que el pan que comemos y la cerveza que bebemos, y lo que vestimos, todo es fiado o emprestado. Al fin no podemos con buena conciencia hacer más deudas de las que podemos pagar instamente y no hallando otro remedio después de Dios. Sinó que echarnos muy humildemente a los pies de vuestra merced

suplicando a vuestra merced por aquel que le crió, le redimió y le ha de salvar, nos favorezca para que no seamos forzados a desamparar lo que aquí está comenzado. Por que sería grande lástima habiendo Dios nuestro Redentor comprado las almas con tan caro precio, como es el precio de su sangre y muerte santísima que ahora se perdiesen por falta del sustento de quien las quiere reducir. Pues vuestra merced es tan cristiano y puede ayudarnos, visto que otro remedio humano no tenemos, ni esperamos suplicamos, todos muy humildemente a vuestra merced nos mire con ojos y aquellas sus sólidas entrañas de misericordia las cuales [queda ilegible] solía [queda ilegible] a les [queda ilegible].

Y antes [queda ilegible] vuestra merced de estos estados hizo vuestra merced mención de querer ser nuestro padre y fundador y acabar de pagar el restante. Y esto no por obligación alguna que vuestra merced a ello tuviese, ni al presente tiene, pero solo por (por su buena gracia, y por Jesús Cristo) Jesús Cristo el cual rescató y compró a vuestra merced con su sangre preciosísima y muerte crudelísima. Si ya a vuestra merced no lo quisiese hacer por todo como había propuesto, quizá con justos respetos que cada uno en sí siente, a lo menos suplicamos a vuestra merced no nos desampara del todo - en esta tan grande aflicción nuestra y tan gran necesidad de la iglesia, y almas mas que necesitadas. Y todo lo que vuestra merced hiciere o dejare de hacer, no lo haga, ni lo deje de hacer por algún respeto humano por que Dios es el que pagará a vuestra merced más y muy mejor de lo que vuestra merced podría ni sabría pedir por que al fin al fin hemos de morir. Y todo ha de quedar aquí por rapiña del mundo, y quizá con ello habrá alguno que ofenda a Dios, de lo que vuestra merced habrá de responder al día del juicio. Por que bien confiamos que vuestra merced lo hará como quienes acabaré esta, suplicando guarde, aumenta y conserva la muy ilustre persona de vuestra merced en sus santos servicios como todos los de esta su casa, y colegio de vuestra merced lo deseamos y a Dios cada día suplicamos. Fecha en Amberes a los 20 de marzo año 1586.

A vuestra merced por su mínimo siervo en Cristo,

(los her) Vincente de Zeelander.

Comentario

Este documento, que nunca ha sido tratado anteriormente, permite entrever las circunstancias vividas en Amberes, visto con los ojos de un jesuita. En la carta se deduce cómo era la situación política, pero también – y eso no se puede leer en la mayoría de la literatura sobre este tema – cómo era en ese momento la tarea de escribir para los jesuitas. Naturalmente, tenemos que tener en cuenta alguna exageración, que era parte de la persuasión. Al final de la carta, el autor se torna muy drástico, cuando explica que el recaudador no puede escaparse de la contribución solicitada. Si no lo hacía para la orden, debia hacerlo para Dios.

Sería interesante indagar más sobre las técnicas de argumentación en esta carta. Las clases de retórica en el Colegio de los jesuitas parecían haber dado frutos.

Summary

Vincent de Zeelander wrote this letter to a benefactor of the Society of Jesus, Fernando de Frías Ceballos, on 20 March 1586; the letter arrived in Medina del Campo on 26 April. Zeelander solicited contributions to rebuild the Jesuit house and church in Antwerp. This previously unpublished letter (currently in the possession of an antiquarian bookdealer in Brussels) provides interesting information regarding the precarious existence of the Jesuits after the "Protestant regime" in Antwerp from 1566 to 1576, and specific information about the location of the college, house and church, the Society's benefactors, and the condition of Jesuit property at their return to Antwerp. The letter also provides a fascinating example of the rhetorical techniques employed by one Jesuit in his attempt to raise money.



R. P. FRANCISCVS COSTERVS *Theol: Exim:*

MONUMENTA HISTORICA SI 157

Enrique García Hernán

MONUMENTA BORGIA VII

Valencia/Roma, 2009. € 35,00

ISBN 978-88-7041-157-7

En el año 2003 se publicó el volumen VI de *Monumenta Borgia*. El objetivo de este volumen VII, también editado por el Dr. Enrique García Hernán, era continuar desde 1550 hasta el final del año 1566. En esta ocasión recoge 1.792 documentos. Hay referencias a su entrada en la Compañía (1547), su viaje a Roma (1550), su actuación como jesuita en la provincia de Guipúzcoa, reino de Navarra y norte de España (1551-1553), sus disposiciones como comisario de España en 1554, su implicación en el gobierno como consejero y confesor de la princesa Juana de Austria, gobernadora de España. También hay nuevos documentos sobre el episodio inquisitorial de 1559, su llegada a Roma en septiembre de 1561, así como su vicariato de la Compañía en ausencia del general. Fue asistente de Italia y Sicilia en 1564, pero sus numerosas cartas de este periodo no aparecen en este volumen. Aparece también la pretensión de algunas nobles señoras de vincularse a la Compañía, como las Mendoza y María Colón; el rechazo de Borja a nuevas fundaciones de colegios en España; la constancia en la fundación de noviciados; el gran interés por el éxito de los visitadores; la existencia de un catálogo de los que pedían ir a Indias y la numerosas cartas de jesuitas pidiendo ir en misiones, posiblemente por eso luego pidió que se escribiera solo una vez, etc. Las fuentes provienen principalmente del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (ARSI), aunque son otros muchos Archivos los utilizados, como se podrá observar en cada documento.

UNE "MANIÈRE" DE PRÊCHER. RHÉTORIQUE ET SAINTETÉ CHEZ CLAUDE LA COLOMBIÈRE

William P. O'Brien, S.J.*

Emporté brusquement à l'âge de quarante et un ans par la tuberculose, Claude La Colombière,[1] jésuite dauphinois, a marqué l'histoire dévotionnelle et littéraire de la France à deux titres: par son accompagnement de la visitandine Marguerite-Marie Alacoque (1647-1690) et par sa prédication en France (1673-1676) et en Angleterre (1676-1678).[2] Ceux qui reconnaissent le nom de La

* William O'Brien, S.J., est instructeur en théologie à Saint Louis University (St. Louis, MO). Cet article est un remaniement de la 3e partie du 3e chapitre d'une thèse intitulée "Discours et sermons de Claude La Colombière, une approche rhétorique et théologique du concept de 'manière.'" Cette thèse a été préparée sous la direction du père Philippe Lécrivain, S.J., et présentée et soutenue publiquement aux facultés jésuites de Paris le 17 décembre 2008 pour obtenir le grade canonique de *Sacræ Theologiæ Doctor.* Elle se base sur une première thèse, en littérature française, intitulée "Claude La Colombière, rhétorique et spiritualité," préparée sous la direction du professeur Gérard Ferreyrolles de l'Université Paris IV (Paris-Sorbonne). Cette première thèse avait été présentée et soutenue publiquement le 9 juin 2008 dans la salle des Actes de la Sorbonne pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Paris IV.

1 *2.ii.1641 Saint-Symphorien-d'Ozon; SJ 25.x.1658 Avignon; †15.ii.1682 Paray-le-Monial (*DHCJ*, III, 2240). Pour la biographie, voir Georges Guitton, *Le Bienheureux Claude La Colombière, son milieu et son temps* (Lyon/Paris: Librairie Catholique Emmanuel Vitte, 1943); abrégé en 1960 et en 1981. Nous suivons Guitton en omettant la particule nobiliaire de son nom patronymique (pp. 28-29).

2 À l'exception de sa correspondance, tous ses écrits ont été publiés à Lyon chez Anisson, Posuel et Rigaud (1684). Nous citons les discours latins et les sermons par numéro de tome et de page de Pierre Charrier, éd., *Œuvres complètes du Vénérable Père Claude de La Colombière de la Compagnie de Jésus*, 6 t. (Grenoble: Imprimerie du Patronage Catholique/Imprimerie Notre-Dame, 1900-1901). Nous citons le journal spirituel, les réflexions chrétiennes et les méditations sur la Passion par numéro de page d'André Ravier, S.J., éd., *Écrits spirituels*, 2e éd. (Paris: Desclée de Brouwer, 1982). Les lettres ont été publiées plus tard, à partir de 1715. Nous les citons par numéro de page de Claude Bied-Charreton, S.J., éd., *Lettres* (Paris: Desclée de Brouwer, 1992). Pour les lettres qui ne paraissent pas dans cette édition, nous citons l'édition Charrier.

Colombière aujourd'hui l'associent surtout à la dévotion au cœur du Christ.[3] La phase moderne de cette dévotion remonte aux visions de Jésus que Marguerite-Marie a eues entre 1673 et 1675 dans la chapelle de son couvent à Paray-le-Monial.[4] Suite à la confirmation de son expérience spirituelle par La Colombière, ses supérieures ont commencé à prendre la jeune religieuse au sérieux et la dévotion s'est répandue.

Étant donné le rôle important que La Colombière a joué dans l'histoire de la dévotion, il est surprenant que les expressions "Sacré-Cœur" et "cœur du Christ" ne paraissent pas chez lui, sauf dans l'"offrande" à la fin de son journal spirituel.[5] En dépit de sa renommée de promoteur de cette dévotion, c'est surtout pour sa prédication qu'il était connu au Grand Siècle. Entre 1684 et 1697 sont apparues cinq éditions successives en langue française de quelques soixante-dix-neuf sermons concernant les fêtes de l'année liturgique et une variété de thèmes religieux, y compris une oraison funèbre et dix méditations sur la Passion.[6] Il les a prononcés essentiellement dans l'église du collège de la Trinité à Lyon (1673-1674) et à Londres auprès de Marie-Béatrice de Modène, duchesse d'York (1676-1678).

À propos de ces sermons, l'un de ses éditeurs note: "C'est en premier lieu à ces compositions que s'adressent les éloges décernés aux écrits du V. P. de la Colombière; ce sont elles qui l'ont rendu célèbre dans toute l'Europe."[7] Henri Bremond[8] termine de façon semblable ses remarques concernant la spiritualité de La Colombière:

---

[3] Joseph de Guibert, S.J., *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus, Esquisse historique* (Rome: Institut Historique de la Compagnie de Jésus, 1953) pp. 389-90, 541. À propos de cette dévotion, voir Édouard Glotin, *La Bible du Cœur de Jésus* (Paris: Presses de la Renaissance, 2007).

[4] Ses écrits sont édités dans les deux tomes de la *Vie et œuvres de sainte Marguerite-Marie Alacoque*, ouvrage présenté par Raymond Darricau (Paris/Fribourg: Saint-Paul, 1990/1991). Pour une biographie critique, voir Bernard Descouleurs et Christiane Gaud, *Marguerite-Marie Alacoque, la mystique du cœur*, avec une préface par Jean-Claude Sagne (Paris: Cerf-Saint-Augustin, 1996).

[5] *Écrits spirituels*, pp. 173-75. Par contre, "cœur de Jésus" parait une fois dans la troisième Méditation sur la Passion (*Écrits spirituels*, p. 205) et dans les salutations et clôtures de ses lettres (*Œuvres complètes*, I, 263; II, 24; III, 212; IV, 278). Cette expression se trouve aussi une fois dans un texte anonyme polémique daté 1679 et attribué à La Colombière, intitulé la "Réponse à la 'Relation de l'affaire du P. S. Just, à Grenoble,'" §5. L'exemplaire des archives de la Compagnie de Jésus à Vanves (C41/86) est relié dans un volume intitulé "Pour les Jésuites, U. 4. 1761-1845." Sur la première page est inscrit "Recueil de Pièces pour la Défense de la Compagnie de Jésus, Recueil U. 4. 1650-1761-1845."

[6] Sommervogel, II, col. 1311; IX, col. 94. Les éditions sont apparues en 1687, 1689, 1692 et 1697.

[7] Pierre Charrier, "Préface de cette nouvelle édition," *Œuvres complètes*, I, XXXVI.

[8] *31.vii.1865 Aix-en-Provence; SJ 24.xi.1882 Peak; dis. 6.ii.1904; †17.viii.1933 Arthez (*DHCJ*, I, 541).

> Nous ne pouvons suivre le P. de La Colombière à Londres, où il est envoyé en 1676, comme prédicateur de la duchesse d'York [...] Notons au moins ce beau rapprochement; à un demi-siècle de distance, le chef de l'école oratorienne et le parfait jésuite que nous venons de célébrer, représentant, de l'autre côté du détroit, deux des aspects principaux de la haute spiritualité française: Bérulle auprès d'Henriette-Marie; Claude de La Colombière, auprès de Marie-Béatrice de Modène.[9]

Cette allusion suscite la question: de quoi s'agit-il dans sa prédication? Bien qu'il y parle de la consécration à Jésus et de la confiance à la miséricorde de Dieu, il faut bien reconnaître qu'il dit très peu à propos du cœur du Christ. En effet, le thème central de ses sermons n'est pas Jésus comme tel mais la sainteté qui s'exprime dans l'expérience des saints. Prenant comme point de départ sa réputation de prédicateur, cet article ne traitera donc pas du lien entre La Colombière et le Sacré-Cœur mais de ses sermons. Nous nous occuperons surtout de sa "manière" de prêcher comme elle se manifeste dans ces textes souvent mis à l'écart par les historiens, qui préfèrent fixer leur regard sur son journal et ses autres écrits dits "spirituels."[10]

Notre étude de cette "manière" commence par un regard sur l'éducation que La Colombière a reçue dans les collèges jésuites à Lyon et en Avignon. L'instruction formelle suivait le programme définit par la *Ratio studiorum* (1599), document qui donnait les grandes lignes du parcours jésuite de l'époque.[11] La *Ratio* se divise en trois parties, dont l'étude des lettres classiques, surtout la rhétorique de Cicéron, suivie par la philosophie et la théologie. Cette formation scolaire était complémentée par une assistance habituelle aux services dans les églises des collèges. Nous pouvons donc faire l'hypothèse que sa prédication dépend de deux tributaires: la rhétorique cicéronienne et la tradition homilétique de son époque, surtout comme elles ont été développées, enseignées et pratiquées dans la Compagnie de Jésus.

---

[9] Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, édition intégrale et augmentée sous la direction de François Trémolières, 5 vols. (Grenoble: Jérôme Millon, 2006) II, 971 [VI, 410]. Les chiffres entre crochets renvoient au tome et page de l'édition princeps, publiée entre 1916 et 1933.

[10] Notons que, dans sa *Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, de Guibert ne fait aucune mention des sermons de La Colombière. Réduisant sa prédication à une "aumônerie à la cour d'Angleterre," l'historien met l'accent sur son "héroïque fidélité dont l'expression la plus complète est le vœu d'observer toutes ses règles de jésuite, fidélité faite de généreux abandon et de confiance illimitée dans l'amour du Cœur de Jésus" (p. 283).

[11] Voir l'édition bilingue latin-français intitulée *Ratio studiorum, Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, présentée par Adrien Demoustier, S.J., et Dominique Julia, traduite par Léone Albrieux et Dolorès Pralon-Julia, annotée et commentée par Marie-Madeleine Compère (Paris: Belin, 1997). Pour le contexte historique, voir les articles au début de cette édition et Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence, Rhétorique* et "res literaria" *de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, 3e éd. (Genève: Librairie Droz, 2002) pp. 179-202.

Cet article s'inscrit donc dans le regain d'intérêt pour la rhétorique, en particulier pour son enseignement chez les jésuites. Ce renouvellement a été depuis longtemps lancé en France par Alain Michel et Marc Fumaroli.[12] Par la suite, des analyses rhétoriques portant sur deux textes fondateurs de la Compagnie – la prétendue "autobiographie" de Saint Ignace et les *Constitutions* – ont été effectuées par Marjorie O'Rourke Boyle et Juan Carlos Coupeau, S.J., respectivement.[13] Plus récemment, Robert Aleksander Maryks a publié une étude de l'influence de la rhétorique classique sur le développement de la théologie morale dans la Compagnie.[14] Soucieuse également des considérations liées à l'humanisme cicéronien, la présente étude se distingue des commentaires précédents sur les sermons de Claude La Colombière, qui portaient sur leur contenu théologique. Bien que personne n'ait contesté l'importance de la formation rhétorique pour sa prédication, cette étude est donc la première à démontrer jusqu'à quel point son art homilétique est redevable à cette formation.

Ainsi les trois discours d'apparat que La Colombière a prononcés pour les rentrées scolaires en Avignon (1665) et à Lyon (1671 et 1672) fournissent un certain nombre de principes pour faciliter notre analyse des sermons.[15] Tout d'abord, la structure de ces textes latins propose l'idée d'une composition à quatre divisions: premier exorde, deuxième exorde et démonstration exposée en deux parties. Plus fondamentalement émerge des discours une théorie de la représentation qui est constituée par les trois termes du signe, de son objet et de l'interprétant qui gouverne la relation entre signe et objet. Dans son premier discours, intitulé *L'Éloge du panégyriste* (1665),[16] ce troisième terme est la

---

[12] Voir surtout Alain Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron: essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader* (Paris: Presses universitaires de France, 1960) et *Le "Dialogue des orateurs" de Tacite et la philosophie de Cicéron* (Paris: Klincksieck, 1962); puis Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence* et *L'Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne, 1450-1950,* publiée sous sa direction (Paris: Presses universitaires de France, 1999).

[13] Marjorie O'Rourke Boyle, *Loyola's Acts: The Rhetoric of the Self* (Berkeley: University of California Press, 1997); Juan Carlos Coupeau, S.J., "Beginning, Middle, and End: A Rhetorical Study of the *Constitutions* of the Society of Jesus as a Classic of Spirituality" (Weston School of Theology: unpublished Ph.D. thesis, 2001).

[14] Robert Aleksander Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabalism* (Aldershot/Rome: Ashgate/Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008).

[15] *Œuvres complètes,* V, 443-519. Ces discours s'inscrivent dans la tradition des discours inauguraux aux collèges de la Compagnie de l'époque. Marc Fumaroli ouvre son étude de l'âge cicéronien au Grand Siècle par une analyse d'un tel discours prononcé par le cosmographe et mathématicien hollandais Pierre Bertius (1565-1629) à Paris en 1621: voir *L'Âge de l'éloquence*, pp. 37-42.

[16] *Œuvres complètes,* V, 501-19.

"manière" éloquente de parler ou d'écrire qui a toujours caractérisé les grands écrivains. Selon cette logique, la qualité qui porte le nom de l'"éloquence" est l'interprétant – ce qui représente l'objet thématique d'un discours en signe. Mais dans *L'Éloge du panégyriste*, l'éloquence devint elle-même objet du discours: l'habileté de l'orateur est louée en soi. Enfin, c'est le talent de l'auteur – sa "manière de faire" – qui se manifeste comme le terme qui gouverne la relation entre les objets des discours et leur expression littéraire. Ainsi sa virtuosité émerge-t-elle au fur et à mesure comme l'objet principal du discours et, par extension, de cet article.

Quant à sa culture homilétique, le monde dévotionnel et littéraire de son milieu nous offre quelques indices pour étudier sa prédication. Soucieux de réussir son début de prédicateur dans l'église du grand collège à Lyon, il a sans doute cherché des conseils auprès de ceux qu'il respectait. Il avait une dévotion à saint François de Sales (1567-1622), véritable grammairien de la spiritualité moderne.[17] Claude avait vécu avec René Rapin,[18] critique déjà respecté par ses contemporains et dont on dit que La Colombière avait recopié de sa main un traité sur l'éloquence sacrée.[19] Ces faits suscitent la théorie que La Colombière a pris comme modèle les remarques de ces deux hommes à propos de l'éloquence de la chaire.[20] Les principes évoqués dans ses sermons soutiennent cette hypothèse,[21] même si de Sales et Rapin n'étaient pas les seuls à avoir défendu la simplicité et le recours à la Bible en prédication.

Se pose alors la question: les dimensions structurelles et logiques de ses discours latins et les normes homilétiques énoncées de façon explicite dans ses propres sermons sont-elles en effet intégrées dans sa prédication? L'hypothèse porte sur la disposition de la matière rhétorique et sur la "manière" dont La Colombière présente cette matière, ce que les anciens nommaient l'"élocution."

---

[17] On trouve onze références distinctes à François de Sales chez La Colombière: dans six de ses sermons (*Œuvres complètes*, I, 390; II, 300, 452, 482; III, 210; IV, 394), dans sa retraite à Londres (*Écrits spirituels*, p. 171) et dans quatre de ses lettres (*Lettres*, pp. 66, 92, 95, 109). La Colombière connut l'*Introduction à la vie dévote* et le *Combat spirituel* dont François se servait (*Œuvres complètes*, II, 452; IV, 394), aussi bien que les *Lettres* et, en toute probabilité, sa *Vie* (*Lettres*, p. 92).

[18] *ca. 24.iv.1620 Tours; SJ 22.x.1639 Paris; †27.x.1687 Paris (*DHCJ*, IV, 3291).

[19] Guitton, *Le Bienheureux Claude La Colombière*, p. 399.

[20] Il s'agit de la lettre à monseigneur Frémyot de saint François de Sales (1604), retrouvable dans *Les Epistres spirituelles du bien-heureux François de Sales*, (Paris: Vincent de Cœursilly, 1628) pp. 111-37; puis de René Rapin, les "Réflexions sur l'éloquence de la chaire," publiées pour la première fois dans les *Réflexions sur l'usage de l'Éloquence de ce temps* (Paris: Claude Barbin et François Muguet, 1671) pp.75-175.

[21] Voir surtout son sermon "De la prédication" (*Œuvres complètes*, IV, 381-405).



Claude La Colombière, S.J., Anonymous portrait, circa 1672, ARSI, Fondo Fotografico Lamalle.

Mais ces deux opérations présupposent l'invention de cette matière: le processus préalable à tout discours, celui qui fait appel au logos. Ce premier canon de la rhétorique sera abordé selon les lieux ou sources d'information dont La Colombière s'est servi. Ceci permettra de comprendre la méthode qu'il a peut-être suivie pour trouver des argumentations pour ses sermons. Ensuite seront considérés la disposition de ces argumentations et leurs traitements stylistiques.

L'Invention. La découverte des argumentations

Un thème principal émerge de la prédication de Claude La Colombière, à savoir l'Évangile compris comme la vie et l'enseignement de Jésus-Christ. La référence essentielle pour ce thème étant la Bible, ses sermons prennent souvent comme point de départ un passage du Nouveau Testament.[22] Ce passage, à son tour, renvoie normalement aux lectures proposées pour le dimanche ou le jour de fête qui constitue le contexte temporel du sermon. Étant donné qu'il possède donc une certaine base pour construire ses homélies, pouvons-nous toutefois comprendre son choix de thème par rapport à la rhétorique classique?

Pour les anciens, les lieux sont des catégories fondamentales des relations entre les idées. Chaque lieu peut servir comme modèle ou moyen heuristique pour découvrir des choses à dire à son sujet. Ces "lieux d'invention" sont dans ce sens littéralement des endroits pour trouver des choses. Bien que La Colombière ait sans doute adapté ses discours au cycle liturgique, on peut néanmoins supposer que, pour raffiner son sujet, il eut recours aux techniques qu'il avait apprises et enseignées dans ses cours de rhétorique. En tout cas, une analyse selon les lieux d'invention fournira un moyen d'approfondir et de présenter sa pensée de façon synthétique.

Dans son traité sur la *Rhétorique*, Aristote fait la distinction entre des lieux communs et des lieux spécifiques.[23] Les lieux communs se divisent selon l'èthos, le pathos et le logos, tandis que les lieux spécifiques s'appliquent respectivement aux trois branches de l'art oratoire: le judiciaire, le délibératif et l'épidictique. L'épidictique, ou genre démonstratif, auquel appartient la prédication, traite

---

[22] De ses soixante-dix-huit sermons, soixante-quatre ont une épigraphe du Nouveau Testament, tandis que treize la tirent de l'Ancien Testament. Parmi les épigraphes du Nouveau Testament, la plupart (cinquante-neuf) viennent des quatre Évangiles, dont vingt-deux de Luc, dix-neuf de Matthieu, dix-sept de Jean et une de Marc. Trois viennent des épîtres pauliennes, une d'une épître de Pierre, une des Actes et une de l'Apocalypse. Pour les dimanches et les jours de fête, on peut supposer que les citations sont tirées des lectures du jour. En tout cas, il existe toujours une connexion thématique entre l'épigraphe et le sermon, aussi bien pour celles qui sont tirées de l'Ancien Testament. Par exemple, le premier sermon pour le Jour de la Passion (*Œuvres complètes*, I, 253-93) a pour épigraphe un verset des Lamentations (I, 12).

[23] Bernard Dupriez, "Argument," dans *Gradus, les procédés littéraires (Dictionnaire)* (Paris: Éditions 10/18, Département d'univers poche, 2006) p. 72, rem. 1. Le premier livre de la *Rhétorique* examine les lieux spécifiques; le second livre se consacre exclusivement à l'explication des lieux communs.

d'une part de la vertu ou du noble, et de l'autre part du vice ou de l'ignoble. Mais dès le début La Colombière a compris qu'il s'agit dans la prédication de présenter la vertu chrétienne et le vice qui s'y oppose. Ainsi les lieux spécifiques de la vertu et du vice lui ont servi de champ général pour trouver des matériaux pour ses sermons.

Les termes "vertu" et "vice" au XVIIe siècle. Parcours étymologique

Au temps de La Colombière, le mot "vertu" possède plusieurs sens. Le premier donné par l'abbé Antione Furetière est la "puissance d'agir qui est dans tous les corps naturels suivant leurs qualités ou propriétés."[24] Il s'agit donc d'un *habitus* ou d'une disposition: la "manière" qui renvoie au troisième terme de la représentation, une vertu actualisée selon des qualités perceptibles. L'idée de "vertu" comprend aussi, à l'époque, des forces variées, "tant du corps que de l'âme," comme chez un malade ou un homme courageux. Puis Furetière fait allusion à la philosophie ancienne où la vertu signifie une "faculté" ou "puissance de l'âme." Ensuite il explique que la vertu "se dit figurément de choses morales, de la disposition de l'âme, ou d'habitude à faire le bien, à suivre ce qu'enseignent la loi et la raison."

Dans les articles consacrés au terme "vice," Furetière parle d'abord d'une "imperfection du corps, ou de l'âme, naturel, ou acquis," dont il donne plusieurs exemples. Cette idée renvoie à la notion de ce qui convient à une réalité, soulevant à nouveau le concept d'une loi ou d'une disposition. L'emploi du mot dans le contexte de la prédication porte cependant sur l'usage qu'il indique pour la morale: les "mauvaises habitudes qu'on a contractées, en faisant des choses qui sont contre la raison, les lois et les coutumes du pays." Encore une fois, Furetière évoque l'idée d'une réalité liée à ce qui est régulier, bien que la loi vicieuse aille contre la loi vertueuse.

Par cette définition du "vice" on aborde la question de l'"habitude." Le concept remonte aux anciens et par les pères de l'Église parvient aux médiévaux, puis aux théoriciens et prédicateurs du Grand Siècle. Furetière évoque un usage physique et un usage moral de l'"habitude"; chez La Colombière, le mot peut prendre l'un ou l'autre de ces sens. Le premier se réfère au "tempérament" et à "la complexion du corps humain," tandis que le deuxième signifie l'"accoutumance qui donne facilité de faire des actions qu'on a plusieurs fois réitérées." Comme exemple de celui-ci, Furetière explique que "les vertus et les vices sont appelés en Philosophie des *habitudes* bonnes ou mauvaises." En ce sens, il définit le verbe "habituer" d'abord comme l'action de "prendre une habitude, une accoutumance."

---

[24] Antoine Furetière, *Dictionaire Universel, Contenant generalement tous les Mots François tant vieux que modernes, et les Termes de toutes les Sciences et des Arts* (La Haye/Rotterdam: Arnout et Reinier Leers, 1690). Les pages de cette édition ne sont pas numérotés.

Sa deuxième définition résonne avec celle-ci: "établir sa demeure en quelque endroit." Notons bien que le nom "habitude" et le verbe "habituer" ont tous les deux la même racine: le latin *habitus*, qui signifie une "manière d'être." Le concept chez Furetière porte donc sur un principe, comme une vertu ou un vice, qui "habite" un être humain en déterminant sa "manière d'être." Il donne une troisième définition du mot: "connaissance, familiarité, accès," par exemple à la cour ou dans une société. Mais comme pour les sens précédents, cette définition évoque la même idée d'une loi, ici une loi de pensée qui facilite l'action dans un contexte social.

En poursuivant les explications de ces trois définitions du terme "habitude" chez Furetière, on trouve pour le mot "accoutumance" l'idée d'une "habitude que l'on contracte en réitérant plusieurs fois la même action, en la faisant tourner en coutume." Pour le mot "coutume" l'abbé donne: "Train de vie, ou d'actions ordinaires, qui étant plusieurs fois répétées, donnent une habitude ou facilité de les faire quand on veut." Il y ajoute la notion "des choses qui se font ordinairement et naturellement, même par les animaux et par les corps inanimés" et aussi "des mœurs, des cérémonies, des façons de vivre des peuples qui sont tournées en habitude, et qui ont passé en usage ou en force de loi." Dans sa compréhension de la "coutume" joue donc le principe d'une nécessité ou d'une régularité entraînées par la répétition: "se dit des choses qui étaient d'abord volontaires, et qui sont devenues nécessaires par l'usage." Comme le disait Pascal, "la coutume est une seconde nature."[25]

Ce parcours étymologique fournit un contexte pour le traitement des termes "vertu" et "vice" chez La Colombière. Tout d'abord, il est possible de constater qu'à l'époque, selon l'usage précisé par Furetière, ces lieux spécifiques de l'épidictique furent compris comme des espèces d'"habitudes": des principes ou des règles qui gouvernent l'être humain. Pour la vertu, c'est l'idée de "faire le bien," où "le bien" est lié à "la loi et la raison." Le vice, à son tour, consiste en une habitude engendrée par des actions qui vont "contre la raison, les lois et les coutumes du pays." Se trouve alors au cœur des notions courantes de "vertu" et de "vice" l'idée d'une disposition née des actions "plusieurs fois réitérées." La logique de la représentation se manifeste alors dans ces lieux selon les trois moments (1) d'une qualité, qu'elle soit bonne ou mauvaise, (2) de son actualisation objective dans un événement et (3) de la disposition ainsi contractée qui interprète la relation entre qualité et objet. Or, cette logique

---

[25] Blaise Pascal, *Pensées*, dans *Les Provinciales, Pensées et opuscules divers*, textes édités par Gérard Ferreyrolles et Philippe Sellier (Paris: La Pochothèque, Le Livre de poche/Classiques Garnier, coll. "Classiques modernes," 2004) §159; cf. §§59, 94, 158, 444, 454, 480, 527, 655, 661. Gérard Ferreyrolles traite de ce thème dans *Les Reines du monde: l'imagination et la coutume chez Pascal* (Paris: Honoré Champion, coll. "Lumière classique," 1995).

s'exprime de la même façon dans la notion générale d'habitude qui gouverne l'opposition vertu/vice. Cette analyse triadique de l'habitude, de la vertu qui l'exemplifie et du vice qui s'y oppose servira de structure conceptuelle pour l'étude suivante de l'invention chez La Colombière.

"Habitude" chez La Colombière. "*Une nature seconde et quasi ajoutée*"

La Colombière définit le terme "habitude" en faisant allusion à saint Augustin: "L'habitude est une seconde nature, une nature ajoutée, ainsi parle Saint Augustin, et comme entée sur nos inclinations."[26] La notion d'"habitude" est donc liée chez lui à d'autres concepts, comme la passion et l'inclination.[27] Sans préciser son statut ontologique, le prédicateur parle de l'habitude comme de quelque chose qui "se forme" en l'être humain.[28] Mais bien qu'il fasse mention de "bonnes" habitudes et des habitudes "saintes" qui prennent forme durant la jeunesse, il parle surtout des "mauvaises habitudes."[29] La Colombière consacre tout un sermon à l'"habitude vicieuse" en insistant sur le fait qu'il est difficile, mais pas impossible, de sortir d'une telle disposition une fois qu'elle s'est formée.[30] En ce sens il parle d'habitudes "envieillies," "enracinées" et "criminelles" qui font s'éloigner de l'Eucharistie et il lie la mauvaise habitude au "péché mortel."[31] Il parle néanmoins des habitudes surnaturelles: celles de Marie, la charité donnée par le Fils et une certaine connaissance divine qu'elle reçut au moment de sa naissance.[32]

Selon l'usage de l'époque, comme pour Aristote, une habitude trouve normalement son origine dans des actions faites par la personne chez laquelle l'habitude prend forme. La Colombière parle ainsi d'"un saint et de l'habitude qu'il aurait acquise par plusieurs actions de même nature"; les mauvaises habitudes sont formées de la même façon par des fautes commises.[33] Il peut donc dire que les mauvaises habitudes ont leur source dans les passions, ce qui leur donne le caractère d'une maladie dans le sens d'un comportement anormal

---

[26] *Œuvres complètes*, IV, 96. Nous n'avons pas trouvé cette citation dans le corpus augustinien.

[27] *Œuvres complètes*, III, 282, 327, 469; IV, 97-98, 108-09, 376, 395, 419.

[28] *Œuvres complètes*, IV, 98; cf. *Œuvres complètes*, IV, 107.

[29] *Œuvres complètes*, II, 35, 150; *Œuvres complètes*, II, 138; *Œuvres complètes*, II, 341, 367; III, 144, 373, 443.

[30] *Œuvres complètes*, I, 234; II, 68; IV, 93-115.

[31] *Œuvres complètes*, III, 242; *Œuvres complètes*, II, 70; *Œuvres complètes*, II, 14, 47; III, 27; *Œuvres complètes*, II, 25.

[32] *Œuvres complètes*, II, 183; *Œuvres complètes*, I, 438; *Œuvres complètes*, III, 192, 199, 204.

[33] *Œuvres complètes*, III, 481; *Œuvres complètes*, IV, 25, 38-39; IV, 108, 450; *Écrits spirituels*, p. 240.

ou excessif.[34] En ce sens, on "contracte" les mauvaises habitudes et elles deviennent "un amas et une source de péchés."[35] Cette dimension générale d'une habitude lui donne d'ailleurs son caractère de nécessité. La Colombière soulève ce point en faisant encore allusion à Augustin:

> Quand on obéit à la passion, dit Saint Augustin, il se forme bientôt une habitude, et cette habitude, si vous lui laissez prendre pied, se changera en nécessité: "l'asservissement à la passion fait la coutume; le défaut de résistance à la coutume fait la nécessité."[36]

Ce principe suggère une continuité de liberté chez l'agent qui va d'une obéissance choisie jusqu'à un état semblable à une loi de nature à laquelle il est pratiquement impossible de résister. Comme La Colombière le dit plus loin: "L'habitude produit une nécessité plus forte et plus invincible que tout cela. Elle nous contraint de pécher, lors même que nous n'avons pas de plaisir à le faire."[37] Il s'adresse directement à son auditeur pour décrier "ces habitudes qui vous tiennent lié, qui vous ont rendu le mal comme nécessaire."[38] Bref, elles enchaînent l'acteur.[39]

Les implications anthropologiques et théologiques de cette manière de parler seront développées plus loin. Pour l'instant il est important de retenir l'idée de l'habitude comme réalité qui s'installe chez l'acteur et qui le rend progressivement moins libre d'agir. Elle peut avoir une valeur méliorative, comme pour une vertu, ou péjorative, comme un vice; cela dépend de son objet. Une habitude entraîne donc des actions d'un certain genre, les rendant automatiques.[40] Ainsi La Colombière dit que la rechute est au vice comme "un acte héroïque est en matière de vertu: il n'en faut qu'un seul pour produire une très grande habitude."[41]

Autrement dit, une habitude se rend maîtresse de son sujet;[42] les mauvaises

---

[34] *Œuvres complètes*, III, 282; *Œuvres complètes*, IV, 94.

[35] *Œuvres complètes*, I, 234; IV, 90, 94; *Œuvres complètes*, IV, 113.

[36] *Œuvres complètes*, IV, 98. Saint Thomas reprend cette citation des *Confessions* (VIII, 5) dans sa *Somme théologique* (II-II, q. 142, art. 2, rép.).

[37] *Œuvres complètes*, IV, 101; cf. *Œuvres complètes*, IV, 107-08.

[38] *Œuvres complètes*, IV, 79.

[39] *Œuvres complètes*, IV, 93-94, 102.

[40] *Œuvres complètes*, II, 362.

[41] *Œuvres complètes*, IV, 85; cf. son sermon "De la rechute" (*Œuvres complètes*, IV, 69-92).

[42] *Œuvres complètes*, II, 193.

habitudes causent "une mortelle corruption" qui conduit à la mort.[43] Il dit encore que les mauvaises habitudes fortifient "une grande pente au vice."[44] Dans un sens plutôt positif, son premier biographe, Nicolas La Pesse,[45] résume ces dimensions variées de l'habitude en parlant de la prière chez La Colombière:

> On peut dire que, quelle que fût son occupation, l'oraison l'occupait toujours. Il s'était fait une si grande habitude de rapporter toutes ses réflexions aux choses célestes qu'il était incapable de considérer un motif et un intérêt humain.[46]

C'est toujours la même idée d'une capacité - ici une incapacité - engendrée par la répétition des actions.

On pourrait citer des usages identiques chez les prédicateurs de l'époque. Louis Bourdaloue, S.J.,[47] par exemple, exprime une compréhension de l'habitude qui est en harmonie avec celle de ses confrères:

> le délai de la pénitence forme l'habitude du péché; [...] et par un retour presque immanquable, l'habitude du péché entretient jusques à la mort le délai de la pénitence, et par là conduit à l'impénitence finale.[48]

Il développe ce point par la suite:

> ce qui forme les habitudes, ce sont les actes fréquents et réitérés; et ce qui doit par conséquent former l'habitude du péché, ce sont les longues et fréquentes rechutes dans le péché. Or tel est l'état d'un pécheur qui diffère sa pénitence; voilà l'effet de ses remises continuelles et de ses retardements.[49]

Pour généraliser, une habitude est, selon cette explication, un état entraîné chez l'agent par des actes répétés. Il est important de reconnaître que La Colombière employa ses concepts selon l'usage du temps. D'ailleurs, l'idée d'une "manière de faire" qui se trouve au cœur de sa prédication doit son intelligibilité à une logique plus primitive qui structure sa pensée et qui rend possible l'acte de

---

[43] *Œuvres complètes*, III, 369; *Œuvres complètes*, III, 443.

[44] *Œuvres complètes*, IV, 92.

[45] *15.v.1646 Savoie; SJ 8.ix.1661; †11.vi.1724 Chambéry (*Sommervogel*, VI, col. 585).

[46] *Œuvres complètes*, I, v.

[47] *20.viii.1632 Bourges; SJ 16.x.1648 Paris; †13.v.1704 Paris (*DHCJ*, I, 508).

[48] Louis Bourdaloue, "Essai d'Avent. Deuxième semaine. Dimanche. Jean-Baptiste prêchant une pénitence prompte et sans retardement. Sermon sur le délai de la pénitence," *Œuvres complètes de Bourdaloue*, nouvelle édition revue par une société d'ecclésiastiques, 6 vols. (Paris: Librairie Delhomme et Briguet, 1900) I, 349-50.

[49] Bourdaloue, "Sermon sur le délai de la pénitence," *Œuvres complètes*, I, 350.

communication. Dans le sens le plus large du concept, l'habileté de bien parler ou de bien vivre est elle-même une habitude, un principe général qui gouverne le sentiment et l'action.

Pour illustrer le concept d'habitude, La Colombière indique des personnages qui furent elles-mêmes habitées par des habitudes, comme saint Augustin, les pharisiens et des personnes caractérisées comme étant des "riches."[50] Quant aux "païens," selon lui "il suffit de dire que le vice ne régnait pas seulement, qu'il se faisait même adorer, qu'il était comme la divinité commune qui réunissait toutes les sectes, et que chaque peuple avait ajouté à ses dieux particuliers."[51] Ainsi l'habitude devient elle-même objet de louange, ce qui démontre son statut objectif par rapport à l'acteur.[52]

Cette qualité objective de l'habitude rejoint son premier discours latin, dans lequel il loua l'habileté du panégyriste: le *quod ita laudet* (ce qui est ainsi loué) qui indique une "manière" de faire.[53] Cette indication correspond à sa façon de parler des habitudes à l'œuvre chez l'être humain. Il ne s'agit pas de "réifier" un concept mais de prendre au sérieux les implications du langage que le prédicateur emploie et la logique qui soutient ce langage. Cette anthropologie dynamique se révèle derrière la vision scolastique qu'il présente plus ou moins explicitement dans ses discours. Formé selon la pédagogie de la *Ratio studiorum*, La Colombière fut imprégné de thomisme, qui colora sa manière de s'exprimer, même dans sa correspondance.[54] Bien qu'il utilise en bon thomiste les termes d'"âme," de "corps" et de "facultés" il s'agit plus fondamentalement de "dispositions." Enfin, le langage poétique du prédicateur permet de concevoir l'être humain comme un complexe de tendances qui sont perceptibles selon la gamme des qualités actualisées dans le monde de l'expérience.

La vertu chrétienne

La notion d'habitude comme réalité perceptible mais pas toujours sensible s'exprime clairement dans la description que La Colombière fait de la vertu. Il parle de sa nature, qui est "toute spirituelle et ne peut être aperçue des sens," ce

---

[50] *Œuvres complètes*, I, 48; *Œuvres complètes*, I, 401; *Œuvres complètes*, I, 239.

[51] *Œuvres complètes*, I, 102.

[52] Pour Marie, c'est bien la vertu et pas la personne qu'elle habite qui est louée par La Colombière lorsqu'il distingue entre "sa vertu" et "sa personne" (*Œuvres complètes*, II, 398). Dans le même sens, il dit que Marie "possédait" des vertus (*Œuvres complètes*, II, 306) et qu'elle est "ornée" par celles-ci (*Œuvres complètes*, II, 379, 402) tout en les surpassant (*Œuvres complètes*, II, 308).

[53] *Œuvres complètes*, V, 512.

[54] Pour des traces de cette anthropologie scolastique dans ses sermons, voir *Œuvres complètes*, I, 280, 388; III, 192, 257, 282, 404, 416; IV, 18, 302; cf. *Œuvres complètes*, V, 514.

qui incline la vertu "à se cacher elle-même et à fuir la lumière."[55] Il insiste:

> Puisque toutes les vertus sont spirituelles, elles ont toutes leurs sièges, ou dans l'entendement, comme la foi et la prudence, ou dans la volonté, comme la charité, la justice, la tempérance et presque toutes les autres vertus morales et surnaturelles.[56]

Le renvoi à une anthropologie scolastique des facultés est inutile; l'essentiel est la notion des vertus comme réalités incorporelles "assises" dans l'être humain.[57]

En parlant du caractère spirituel des vertus, La Colombière suggère une connexion entre elles. Il souligne ce point explicitement dans son "Sermon pour le jour du corps de Dieu":

> Or, comme toutes les vertus sont liées les unes aux autres, de telle sorte qu'on ne peut les séparer, quiconque s'éloignerait de l'autel par un véritable sentiment d'humilité, par la seule considération de son indignité propre, aurait infailliblement toutes les vertus qui peuvent nous rendre dignes d'en approcher tous les jours.[58]

Ce point est central dans sa conception de la vertu: la tendance vertueuse réside dans l'être humain et le rend capable d'exprimer cette tendance sous la forme de vertus spécifiques. Logiquement, cette qualité de la vertu ouvre donc sur une infinité d'actualisations possibles:

> Les véritables vertus ne sont bornées, ni à certains temps, ni à certaines actions, ni à certains sujets particuliers. Celui qui les possède est disposé à les pratiquer en toutes choses, en toutes rencontres, à l'égard de toutes sortes de personnes et en toutes les manières [...] il n'y a nulle vertu où toutes les vertus ne se trouvent pas, et parce qu'elles sont toutes, pour ainsi parler, infinies de leur nature, et qu'on ne peut les limiter sans les détruire.[59]

Selon La Colombière, cette infinité découle de Dieu et mène à Dieu, dont il parle comme le "Dieu des vertus" et "la règle de toute vertu."[60] La vertu est donc aussi liée à la crainte de Dieu dans le sens d'un profond respect, puis au

---

[55] *Œuvres complètes*, III, 355.

[56] *Œuvres complètes*, II, 233; cf. *Œuvres complètes*, III, 68 pour l'idée des "vertus surnaturelles."

[57] Leur dimension "intérieure" (*Œuvres complètes*, III, 43-44) n'empêche pas cependant qu'elles soient perçues et même appréciées. La Colombière dit que la vertu est belle (*Œuvres complètes*, II, 286) et attirante (*Œuvres complètes*, I, 454, 458; II, 159, 227). Elle attire même à Dieu (*Œuvres complètes*, II, 307, 402) aussi bien qu'aux rois et aux empereurs (*Œuvres complètes*, II, 322-23).

[58] *Œuvres complètes*, II, 14-15.

[59] *Œuvres complètes*, III, 478.

[60] *Œuvres complètes*, IV, 297; *Œuvres complètes*, III, 95.

Saint-Esprit.[61] Comme il l'explique, l'Esprit sert de principe de transmission de la vertu:

> Quand le Saint-Esprit est dans une âme, il se fait sentir à quiconque approche d'elle, il se communique, ou d'une manière, ou d'une autre. On peut dire qu'il rend la vertu pieuse et que d'un simple fidèle il en fait d'abord un apôtre.[62]

L'Esprit n'est pas donc la vertu mais il l'inspire chez le fidèle. En outre, comme il est le principe de communication des vertus, l'Esprit en inspire aussi l'amour.[63] La Colombière développe cette idée par l'image de l'Esprit comme la "chaleur" qui est "l'efficacité et la vertu" de la Trinité, "l'amour du Père et du Fils."[64] Cette fondation dans la vie de Dieu établit un lien théologique entre la vertu et l'Eucharistie.[65] Puis la qualité "contagieuse" de la vertu fait que la vertu se diffuse dans les relations humaines. Ceci tient parce que les vertus peuvent être acquises par la proximité d'une personne habitée par une vertu,[66] surtout en vivant au contact de personnes vertueuses.[67]

Pour La Colombière, la présence de la vertu implique donc une pratique.[68]

---

[61] *Œuvres complètes*, II, 89; *Œuvres complètes*, II, 272.

[62] *Œuvres complètes*, I, 451.

[63] *Œuvres complètes*, I, 452. La Colombière illustre le lien entre l'Esprit et la vertu dans l'histoire d'un évêque de Ravenne, racontée par Pierre Damien. Dans cette histoire, l'Esprit, identifié à la vertu, indique la personne qu'il faut ordonner à l'épiscopat (*Œuvres complètes*, I, 476-77).

[64] *Œuvres complètes*, I, 488-89.

[65] *Œuvres complètes*, II, 39-45, 70, 74-76.

[66] *Œuvres complètes*, II, 414, cf. *Œuvres complètes*, II, 473; III, 234-35; IV, 391; cf. *Œuvres complètes*, II, 423 pour la même caractéristique de la sainteté.

[67] *Œuvres complètes*, I, 34-35. La présence des vertus a d'autres effets. La Colombière note que la vertu donne la santé et la vie (*Œuvres complètes*, II, 45). En outre, elle se répande: "la vertu conserve et multiplie sans inquiétude ce qu'elle a acquis sans crime; elle jouit, dans une longue et heureuse tranquillité, et des biens légitimes que Dieu lui donne, et des plaisirs légitimes qu'il lui permet" (*Œuvres complètes*, II, 91). Ainsi la vertu se communique aux générations successives (*Œuvres complètes*, II, 137) tandis que son origine divine assure que la vertu amène à l'union à Dieu (*Œuvres complètes*, II, 490). Comme signe de cette union, elle conduit à la vie religieuse (*Œuvres complètes*, III, 3), choix de vie qui facilite la vertu (*Œuvres complètes*, IV, 455-88). La vertu donne aussi des "marques visibles" (*Œuvres complètes*, III, 99) et elle porte à des actions héroïques (*Œuvres complètes*, III, 127).

[68] *Œuvres complètes*, I, 426; II, 247, 254-55; III, 164; IV, 414. Cette pratique, à son tour, amène à l'acquisition de la vertu (*Œuvres complètes*, IV, 193). Selon La Colombière, la pratique de la vertu est aussi avantageuse que la pratique du vice (*Œuvres complètes*, II, 79-99, 159), y compris dans la prospérité (*Œuvres complètes*, IV, 371). Cet effort sera récompensé (*Œuvres complètes*, I, 32, 45-56, 48-

Comme habitudes, les vertus sont produites par des actes.[69] D'ailleurs, la vertu est facilitée par les tentations et augmentée par les attaques.[70] La Colombière précise donc de nombreuses oppositions à la vertu,[71] tout en insistant sur le fait que la pratique de la vertu élève celui qui la pratique.[72] Cette pratique est nécessaire au salut et le prédicateur donne Jésus comme modèle.[73]

La vertu est étroitement liée donc au concept de sainteté.[74] La Colombière illustre ce point en faisant référence à la personne de Marie: "pendant que Marie vivait ici-bas, elle avait réuni en soi tous les caractères des vertus, toutes les espèces de sainteté différentes."[75] Ce lien entre vertu et sainteté renvoie directement au caractère divin de la vertu:

> Or la perfection, la sainteté et surtout celle de Dieu, qu'on nous propose pour modèle, la sainteté, dis-je, renferme tout; c'est un dévouement entier de tout ce qu'il y a dans l'homme, un sacrifice où tout doit être consumé, un assemblage de toutes sortes de vertus. Vous ne sauriez lui en ôter une seule sans la détruire. Je dis bien davantage: s'il vous manque une seule vertu, non seulement vous n'avez pas la sainteté, mais toutes les autres vertus vous manquent. Elles sont toutes enchaînées de telle sorte qu'elles ne peuvent subsister, si on les sépare. Cette vérité est une règle infaillible pour distinguer la véritable piété de la fausse dévotion [...] J'ai dit que le défaut d'une vertu seule attire nécessairement la ruine de toutes les autres. J'ajoute que pour

---

49, 58, 67, 191, 250; II, 410-11; III, 350), entre autres, par des "délices spirituelles" (*Œuvres complètes*, I, 333).

[69] *Œuvres complètes*, II, 35; IV, 39-45.

[70] *Œuvres complètes*, II, 169, 247. La vertu est un fruit des adversités (*Œuvres complètes*, IV, 379), dont la Passion du Christ (*Œuvres complètes*, II, 40). Elle est aussi une "arme" (*Œuvres complètes*, III, 461) qui aide à résister aux tentations (*Œuvres complètes*, IV, 438).

[71] L'opposition à la vertu est féroce (*Œuvres complètes*, I, 111; II, 40, 159). Comme éléments distincts de cette opposition, La Colombière précise le monde (*Œuvres complètes*, I, 478), le péché (*Œuvres complètes*, II, 41), l'orgueil (*Œuvres complètes*, II, 166, 308), la concupiscence (*Œuvres complètes*, II, 167), la vanité (*Œuvres complètes*, III, 466) et l'ingratitude (*Œuvres complètes*, IV, 9). Ces obstacles (*Œuvres complètes*, I, 135) sont cependant adoucis par le Saint-Esprit (*Œuvres complètes*, I, 455). En outre, les vertus s'opposent aux passions (*Œuvres complètes*, I, 9, 38, 110, 471). Pour le lien entre la vertu et la jeunesse, voir *Œuvres complètes*, II, 137-38, 147-50, 255.

[72] *Œuvres complètes*, II, 255.

[73] *Œuvres complètes*, I, 111, *Écrits spirituels*, pp. 192, 251.

[74] *Œuvres complètes*, I, 106-07, 121, 123, 191, 197, 386; II, 407-30, 483; III, 95, 99, 125, 135.

[75] *Œuvres complètes*, II, 298. Le prédicateur dit que Marie "fait paraître" des vertus (*Œuvres complètes*, II, 254) et que l'on voit en elle "un exemple d'une vertu héroïque" (*Œuvres complètes*, II, 354). Marie et Joseph appréciaient chacun la vertu de l'autre (*Œuvres complètes*, II, 409).

> ruiner entièrement une vertu il suffit d'un seul défaut, d'une seule limitation à l'égard de l'objet ou de quelque autre circonstance.[76]

De ces descriptions émerge une vision intégrale de la vertu comme qualité de Dieu communiquée par le Saint-Esprit à l'être humain. Cette unité se manifeste dans la multiplicité des vertus, toutes gouvernées par la même "règle infaillible" de la sainteté.[77] Tandis que la sainteté humaine n'est jamais parfaite, même chez les grands saints, un progrès est donc assuré par la source divine et par la continuité qu'elle assure entre les qualités vertueuses.[78] Ainsi se développe chez le dévot un certain zèle de la vertu, caractérisé notamment par un amour désintéressé.[79] Paradoxalement, la vraie vertu s'installe malgré l'intention de l'agent, qui ne pense pas à son progrès spirituel mais à l'exercice du bien comme une fin en soi.

Pour illustrer ces points, La Colombière parle de la vertu qui s'incarne dans des personnages spécifiques. Cela le situe bien dans le courant de son époque:

> Les miracles mis à part, le grand intérêt d'une vie de saint, c'est d'être exemplaire. Chaque action, chaque parole du héros doivent donner l'exemple de quelque vertu, et chaque saint apparaît comme spécialisé, si l'on ose dire, dans la pratique d'une ou plusieurs vertus.[80]

Ainsi les sermons pour les fêtes de Marie et des saints sont consacrés exclusivement à une célébration de leurs vertus.[81] D'ailleurs il dresse un certain

---

[76] *Œuvres complètes*, III, 476-78. Au sens d'une participation à la vertu parfaite, la vertu du monde est liée à la vertu du paradis (*Œuvres complètes*, I, 34, 191).

[77] La notion de "régularité" chez La Colombière et ses pairs mérite une étude propre. Dans ce parcours de la vertu, on note qu'il emploie le mot "règle" pour signifier Dieu lui-même aussi bien que pour indiquer une proposition qui exprime une vérité. Ceci lui permet de dire qu'"il est impossible que la vérité et la vertu soient opposées et que l'une soit un obstacle à l'acquisition de l'autre, ce qui est un principe dont nul savant n'a jamais douté" (*Œuvres complètes*, III, 430-31).

[78] *Œuvres complètes*, I, 46-48, 390; II, 317. La vertu est souvent liée à l'idée de la perfection chez La Colombière (*Œuvres complètes*, I, 246, 248, 389, 522; II, 62, 232; III, 11, 102; IV, 42). Cette perfection divine (*Œuvres complètes*, III, 125, 127-28) s'achève dans la personne de Jésus (*Œuvres complètes*, I, 394-95; II, 433). Elle se réalise chez l'homme selon la règle ancienne de la modération (*Œuvres complètes*, I, 396; II, 108, 159).

[79] *Œuvres complètes*, II, 234-47; *Œuvres complètes*, II, 247-52, 259, 261, 318, 321. Dans ce sens, La Colombière explique que les sages cachent leur vertu (*Œuvres complètes*, I, 10).

[80] Jacques Truchet, *Bossuet panégyriste* (Paris: Éditions du Cerf, avec le concours du Centre national de la recherche scientifique, 1962) p. 119.

[81] *Œuvres complètes*, III, 353, 356. La Colombière parle surtout de la vertu de Jésus (*Œuvres complètes*, I, 205, 304, 313, 386, 389, 419; III, 129; *Écrits spirituels*, p. 36), y compris dans l'Eucharistie (*Œuvres complètes*, II, 70). Parmi les saints, il loue la vertu de Marie (*Œuvres complètes*, II, 171, 231-52, 253-76, 277-301, 303-27, 329-50, 351-76, 377-406), dont la présence même engendre le désir

nombre de ces personnages en exemples à suivre dans la pratique de la vertu.[82] Puis il parle d'une quantité de traits qu'il qualifie explicitement de vertus. Elles comprennent l'amour de l'homme pour Dieu,[83] puis l'amour en général,[84] la charité – "cette incomparable vertu, sans laquelle toute autre vertu est inutile"[85] – et la charité chrétienne.[86] Bien entendu, la charité fait partie des vertus dites

---

d'acquérir la vertu (*Œuvres complètes*, II, 424). Chez Marie, la vertu est liée à la gratitude (*Œuvres complètes*, II, 427) et à la soumission à la volonté de Dieu (*Œuvres complètes*, IV, 175). Il parle aussi de la vertu de Joseph (*Œuvres complètes*, II, 407-30): de sa foi et son humilité (*Œuvres complètes*, II, 414), d'"une vertu établie et consommée" dès le début de son mariage (*Œuvres complètes*, II, 415) et de sa chasteté (*Œuvres complètes*, II, 416). Chez Jean-Baptiste, c'est "une vertu merveilleusement solide" qui est sujet d'éloge (*Œuvres complètes*, II, 446), tandis que, pour Bonaventure (*Œuvres complètes*, II, 456, 462), son humilité est précisée (*Œuvres complètes*, II, 466-68, 473-74, 483-84).

La Colombière exalte la douceur de saint François de Sales (*Œuvres complètes*, I, 390) et la mortification de François de Borgia (*Œuvres complètes*, II, 487-520). Il loue aussi la vertu des premiers chrétiens (*Œuvres complètes*, III, 104-06), dont Étienne (*Œuvres complètes*, II, 525, 536), nommé "le premier et le plus parfait modèle de la plus parfaite des vertus chrétiennes" (*Œuvres complètes*, II, 538), un véritable étalon de la charité (*Œuvres complètes*, II, 521-43). Voir aussi sa louange de la vertu de saint Alexis (*Œuvres complètes*, III, 356) et de Françoise-Magdeleine de Nérestang, qu'il canonise presque dans son éloge funèbre (*Œuvres complètes*, IV, 455-88). Il va jusqu'à louer la vertu de la duchesse d'York en indiquant que sa conduite condamne le vice (*Œuvres complètes*, I, 30). L'effet pathétique de louer la vertu de son auditeur est évident.

[82] Dieu le Père est le modèle par excellence (*Œuvres complètes*, III, 125, 127-28, 476; IV, 42). En deuxième lieu vient Jésus-Christ (*Œuvres complètes*, I, 102, 111, 117, 383-408; II, 433; III, 127-28, 476; IV, 42; *Écrits spirituels*, pp. 183-236), qui exemplifie la pénitence, la charité, la patience, l'abnégation entière de la volonté propre, le zèle dans la souffrance, et le mépris des lois, des sentiments et de la conduite du monde. La Colombière nomme aussi les saints (*Œuvres complètes*, I, 191; II, 60-61, 149-50, 299, 464; III, 133, 379), les membres d'une communauté religieuse (*Œuvres complètes*, III, 30) et le directeur spirituel (*Œuvres complètes*, II, 37) comme des modèles. Comme contre-modèle, il indique ceux qui suivent l'ancienne loi (*Œuvres complètes*, I, 105).

[83] *Œuvres complètes*, I, 388; IV, 287-308. Pour l'amour de Dieu lié à la charité chrétienne, voir *Œuvres complètes*, IV, 262.

[84] *Œuvres complètes*, II, 343.

[85] *Œuvres complètes*, IV, 444.

[86] *Œuvres complètes*, II, 521-43; IV, 261-85. Il parle dans des contextes variés de la charité chrétienne. Elle est recommandée par Jésus (*Œuvres complètes*, IV, 263-64, 282) et elle est la "plus parfaite des vertus chrétiennes" (*Œuvres complètes*, II, 538). D'ailleurs, "le principal de tous ses devoirs c'est assurément de nous entr'aider à devenir bons et à gagner le paradis" (*Œuvres complètes*, IV, 282). Elle fut aussi recommandée par Françoise-Magdeleine de Nérestang (*Œuvres complètes*, IV, 481-82).

théologales.[87] L'aumône est une vertu,[88] aussi bien que la chasteté,[89] qui comprend la continence dans le mariage.[90]

Une des vertus les plus importantes dans les sermons de Claude La Colombière est l'humilité. Dite "source de paix et de sainteté," il l'appelle aussi "la base et l'ornement de toutes les autres vertus, qui prépare l'âme aux dons les plus précieux, et qui lui conserve ces mêmes dons contre les artifices de nos ennemis."[91] À celle-ci, il ajoute l'humilité chrétienne qui "ne diffère que très peu de l'Humilité, ou du moins elle ne saurait être sans elle."[92] Selon lui, l'humilité chrétienne rend l'âme craintive "heureuse" parce que cette humilité "met à couvert toutes ses autres vertus et lui assure, autant qu'il est possible, sa persévérance."[93] Il faut aussi parler de la magnanimité, vertu que "toute la philosophie païenne a révérée":

> quoiqu'elle n'en ait vu que l'ombre en ses héros et en ses faux sages; vertu qui est le véritable caractère du christianisme, quoiqu'elle ne se trouve que dans très peu de chrétiens; vertu enfin qui a paru en toute la vie de la Sainte Vierge.[94]

S'y ajoute finalement la pureté, sous toutes ses formes et dans toutes les

---

[87] *Œuvres complètes*, I, 161; III, 292. Pour la foi, voir *Œuvres complètes*, III, 187-217. Comme c'est souvent le cas, elle a une valeur réciproque: "si la foi est le principe des actions saintes et vertueuses, on peut dire que la foi parfaite est le fruit de ces mêmes actions" (*Œuvres complètes*, III, 200). En outre, elle adoucit l'exercice de toutes les autres vertus (*Œuvres complètes*, III, 204).

[88] *Œuvres complètes*, IV, 239-60.

[89] *Œuvres complètes*, II, 167.

[90] *Œuvres complètes*, II, 262-67; 416-17; pour la chasteté religieuse, voir *Œuvres complètes*, III, 50-51.

[91] *Œuvres complètes*, I, 67; III, 362; *Œuvres complètes*, II, 318-19; *Œuvres complètes*, I, 193; II, 14, 303-27. Selon lui, l'humilité "répare tout" (*Œuvres complètes*, II, 318). Il chante sa louange (*Œuvres complètes*, II, 318-19) et la décrit comme la seule voie à la gloire - même pas la vertu y amène (*Œuvres complètes*, II, 326). Bonaventure est un exemplaire de vraie humilité (*Œuvres complètes*, II, 466-68, 473-74).

L'humilité cache la vertu (*Œuvres complètes*, III, 355, 365) et représente "le véritable et l'unique caractère des enfants de Dieu" (*Œuvres complètes*, IV, 443). La pratique de la vertu peut cependant être liée à la quête de la vaine gloire (*Œuvres complètes*, II, 326-27, 414) et, comme toute chose, peut être employée à tort. Il veut, peut-être, empêcher cette recherche en reconnaissant que la vertu, comme toute chose, disparaît au moment de la mort (*Œuvres complètes*, III, 277).

Pour l'importance de l'humilité chez Bossuet, voir Jacques Truchet, *La Prédication de Bossuet, étude des thèmes*, 2 vols. (Paris: Éditions du Cerf, 1960) I, 54. L'auteur lie la vertu de l'humilité chez Bossuet à celle de l'obéissance. Pour Bossuet, selon le critique, il appartient à l'humilité de remédier au désordre qui rend les hommes "hors d'eux-mêmes."

[92] *Œuvres complètes*, IV, 309-32, surtout 323.

[93] *Œuvres complètes*, IV, 332.

[94] *Œuvres complètes*, II, 255.

circonstances.[95] On peut continuer la liste,[96] en reconnaissant que tout ce qui a l'apparence de la vertu ne l'est pas forcément.[97]

Dresser des modèles de vie vertueuse soulève la question du rôle du prédicateur dans la transmission de la vertu. On en arrive alors à la problématique centrale de cette étude. La Colombière pose directement la question: "Mais que je serais heureux, si je pouvais faire naître en votre cœur cette sainte et louable émulation qui porte les gens de bien à imiter les vertus des saints pour avoir part à leurs récompenses."[98] Il a certainement le désir de toucher le cœur de l'auditeur, c'est-à-dire de transmettre la vertu même qu'il prêche. Et sa formation rhétorique lui a appris qu'il en a la capacité, même si la théologie réserve ce pouvoir au Saint-Esprit. Il s'agit alors d'une collaboration entre le prédicateur et Dieu, projet que La Colombière reconnaît volontiers:

> Il se peut faire que Dieu se soit servi de mes paroles, car de quoi ne se sert-il point? il se peut faire, dis-je, qu'il s'en soit servi pour vous donner de bonnes pensées, pour vous porter à la vertu ou à une plus grande vertu.[99]

Mais la question demeure: comment pouvons-nous concevoir cette collaboration entre Dieu et le prédicateur de façon cohérente? Autrement dit, peut-on penser le fait de la conversion sans facilement reléguer le problème dans le royaume du "mystère," de l'incompréhensible?

Dans la structure logique de ses sermons, La Colombière lui-même fournit des outils conceptuels pour une réponse affirmative. L'analyse de ses discours

---

[95] *Œuvres complètes*, II, 231-52; de cœur (*Œuvres complètes*, II, 174), persécutée (*Œuvres complètes*, II, 240), universelle (*Œuvres complètes*, II, 246) et liée à la force (*Œuvres complètes*, II, 248-49, 261).

[96] Il indique explicitement comme vertus les qualités suivantes: la confiancé en Dieu (*Œuvres complètes*, IV, 197-216), la douceur (*Œuvres complètes*, II, 343; III, 362), qui est "la fille de la véritable humilité" (*Œuvres complètes*, II, 464) et le jeûne et l'abstinence du carême (*Œuvres complètes*, IV, 333-57), car l'abstinence affaiblit les passions et fortifie contre les ennemis du salut, et le jeûne "modère la concupiscence" (*Œuvres complètes*, IV, 349). Puis la justice (*Œuvres complètes*, I, 405), la libéralité (*Œuvres complètes*, II, 343), le mépris du monde (*Œuvres complètes*, I, 388), la miséricorde (*Œuvres complètes*, III, 343), la mortification (*Œuvres complètes*, II, 487-520), l'obéissance "héroïque" (*Œuvres complètes*, III, 36-37), la patience (*Œuvres complètes*, I, 110), la pauvreté (*Œuvres complètes*, I, 133), la pénitence (*Œuvres complètes*, IV, 72), la prudence (*Œuvres complètes*, I, 16-20), la souffrance dans la vie (*Œuvres complètes*, I, 388) et la soumission (*Œuvres complètes*, III, 362), surtout à la volonté de Dieu (*Œuvres complètes*, IV, 173-96).

[97] Sur ce point, voir *Œuvres complètes*, I, 406 et III, 144. Des vices paraissent parfois comme des vertus (*Œuvres complètes*, I, 237; II, 310), comme dans le cas de ne pas recevoir la communion (*Œuvres complètes*, II, 59-61, 68-69). Il parle ainsi explicitement des "fausses vertus" (*Œuvres complètes*, II, 378).

[98] *Œuvres complètes*, II, 299.

[99] *Œuvres complètes*, II, 340.

latins révèle que la représentation est constituée de trois termes: un signe, son objet et l'interprétant qui gouverne cette relation sémiotique. Dans sa généralité, cette logique veut interpréter tout acte de communication, qu'il soit littéraire comme pour les discours, ou pratique comme pour la transmission d'une idée ou d'un sentiment. Bref, cette logique rend pensable la relation entre Dieu, le prédicateur et l'auditeur.

D'ailleurs, cette logique permet de rendre compte de n'importe quel acte de communication selon lequel une idée se transmet entre ces trois interlocuteurs. Cela est possible parce que la même logique à l'œuvre au plan littéraire structure aussi la réalité dont les sermons parlent. Selon cette hypothèse, tout est signe, donc tout est théoriquement intelligible dans le réseau sémiotique qui donne sens aux réalités en relation. Il est donc possible de concevoir une technique oratoire qui doive son efficacité à un Dieu animateur qui est source et terme d'une manière de vivre exprimable selon les conventions littéraires du jour. Cette manière se précise par les mots et les phrases du sermon qui, grâce à leur intelligibilité, peuvent exercer un effet sur l'auditeur. L'implication majeure pour la poétique de la prédication est la suivante: il ne faut plus choisir entre art et Évangile puisque les deux renvoient au même objet, qui est la parole de Dieu.

Selon cette logique alors, une vertu est un principe d'interprétation analogue à l'habileté de l'orateur. L'aspect général de la vertu lie son objet, qui habite l'agent, à son signe, qui est son expression sensible, par exemple, une pensée ou une action vertueuse. Tous ceux que La Colombière dresse en modèles jouissent de ce statut significatif car ils représentent tous la vertu objective qui n'est compréhensible que selon une règle générale d'action. Cette règle générale peut s'exprimer dans n'importe quel *medium*, que ce soit un traité de morale étudié au collège, un sermon prononcé dans la chaire de la chapelle ou un acte de charité posé sur le parvis de l'église. Ce qu'il est important de reconnaître est la dimension générale de cette relation qui seule rend compréhensible le fait d'une transformation qualifiée d'"intérieure." À vrai dire, l'"intériorité" de la vertu n'est qu'un mode d'expression de la même idée: une réponse à la question "comment?" pas à la question "quoi?" Pour cette raison, ce qui compte pour La Colombière, c'est l'aspect le plus général de la relation, et justement parce qu'elle est la matrice d'une infinité d'expressions. Pour lui, la vertu est donc *une*; mais elle se voit partout dans ce qu'elle habite.

La Colombière expose cet aspect sémiotique de la représentation de la vertu dans son premier de deux sermons "Pour le jour de la nativité de la Sainte Vierge." Il y explique que "Marie doit représenter les héroïques vertus [...] des rois du peuple de Dieu."[100] Cette représentation, selon La Colombière, assure

[100] *Œuvres complètes*, III, 344.

que la vertu règne en elle. Il insiste cependant que ce constat n'est pas "une conjecture aussi mal établie que celle des panégyristes profanes qui ne manquent jamais d'augurer, quoique sans nul fondement, que les enfants réuniront en leur personne toutes les qualités des plus grands héros de leur race, comme s'il n'arrivait jamais que les descendants dégénérassent de leurs ancêtres." Il explique ainsi la différence entre leur raisonnement et le sien:

> Marie ne peut manquer d'hériter de toute la gloire [de ses ancêtres royaux], parce que, outre le sang qu'ils ont fait passer dans ses veines, ils ont encore été ses figures; de sorte que leurs vertus ont un rapport si essentiel avec de semblables vertus qui doivent briller en leur petite fille, qu'il est autant impossible qu'elle n'en soit pas ornée qu'il est impossible qu'un tableau soit le véritable portrait d'une personne et qu'il ne lui ressemble nullement.[101]

La Colombière établit une continuité entre Marie et ses ancêtres grâce à la logique de la représentation: de la même façon qu'un tableau ressemble ce qu'il représente, les ancêtres ressemblent leur objet, qui est Marie. Dans ce sens, Marie sert comme objet de ses propres ancêtres: celle qui est représentée en eux.

De cette analyse typologique de la personne de Marie, La Colombière en tire des conséquences dans l'ordre de la foi:

> J'ai dit que ces grands hommes et ces femmes si renommées de l'ancienne Loi ont été les figures de Marie. J'ajoute qu'ils n'en ont été que les figures et, par conséquent, non-seulement toutes leurs vertus doivent éclater en cette divine enfant, mais elles y doivent éclater avec un surcroît et une augmentation incroyable; la même différence qu'il y a entre un homme véritable et la peinture d'un homme, entre le plan d'un palais et le palais même bâti sur ce plan, entre une ombre et le corps qui l'a produite; cette même différence se doit trouver entre Marie, qui est la réalité, et tout ce qu'il y a eu d'illustres personnes sur la terre, depuis la création du monde, vu que ces personnes n'ont été que l'ombre et la figure de Marie.[102]

Encore une fois, les ancêtres de Marie n'en furent que des images imparfaites au sens qu'un portrait ne peut être que l'image imparfaite du modèle. En partant de ce principe, La Colombière peut en déduire la perfection de Marie comme conclusion nécessaire. De cette perfection, il peut aussi déduire le futur règne de sa vertu:

> Nous savons qu'elle doit régner par sa beauté sur tous les cœurs et sur le cœur de Dieu même; par ses lumières, sur tous les esprits et même sur les

---

[101] *Œuvres complètes*, III, 344.

[102] *Œuvres complètes*, II, 345.

> purs esprits; par son pouvoir infini, sur toutes les puissances de l'univers. Mais nous sommes assurés qu'avec elle règneront infailliblement l'amour, la douceur, la libéralité, la miséricorde, toutes les vertus pacifiques et bienfaisantes, qu'elle sera la gloire de ses sujets, qu'elle sera leur sûreté, leur salut, qu'elle leur tiendra lieu de mère et de toutes choses.[103]

La perfection de la vertu de Marie est préservée au plan théologique par l'idée que le Saint-Esprit avait choisi Marie "pour son épouse."[104] Ainsi habitée par la vertu elle-même, Marie ne peut qu'en devenir le signe: la matrice de toute vertu.

La logique *a priori* par laquelle La Colombière pose Marie comme objet des figures du passé n'est pas à discuter ici.[105] Il faut cependant reconnaître la dimension de nécessité en tout acte de signification, dimension qui assure la continuité entre n'importe quel objet et les représentations auxquelles il renvoie. Cette nécessité, toujours délimitée et qualifiée par les circonstances concrètes, est normative. Comme telle, elle sert à interpréter toute réalité semblable, ce qui comprend, dans le cas de Marie, les habitudes vertueuses perçues chez Jésus et les saints. Toujours général, cet acte d'interprétation rend compréhensible la continuité sur laquelle le prédicateur insiste, à travers la diversité des expressions concrètes et figurées.

Le vice comme lieu de résistance

Pour résumer, la logique de la représentation à l'œuvre dans les sermons de Claude La Colombière distingue trois termes: le signe, son objet et l'interprétant qui anime la relation. Cette logique permet d'interpréter le processus créatif du prédicateur d'une façon cohérente et correcte qui tienne compte de la continuité dans une série de signes. D'un point de vue théologique, elle permet aussi une façon de penser l'efficacité de Dieu dans la vie de l'auditeur. Effectivement, cette logique veut rendre pensable n'importe quel acte de représentation, que ce soit entre un peintre et son tableau, entre un prédicateur et son sermon, ou entre le même prédicateur et son public.

Une habitude, comme par exemple la vertu théologale, peut être conçue dans cette logique comme interprétant puisqu'elle lie des sentiments ou des actions à ce qu'ils représentent. Mais une vertu peut aussi être considérée comme un signe au sens où elle renvoie à un objet qui lui est autre. Dans les sermons de Claude La Colombière, par exemple, il s'agit toujours du Saint-Esprit qui dépasse toute représentation en acte et sentiment. Par ailleurs, la vertu a aussi une dimension objective. Cette dimension apparaît, par exemple, lorsque la vertu est prise comme sujet d'éloge. Finalement, chacune des trois dimensions

---

[103] *Œuvres complètes*, II, 343.

[104] *Œuvres complètes*, II, 347.

[105] *Œuvres complètes*, II, 345-47.

de la logique de la représentation - qualité significative, acte objectif et loi générale - est présente dans toute réalité, plus ou moins évidemment dépendant de la perspective de l'analyse. Cette universalité permet de penser à un réseau de sens qui prend forme dans un corpus littéraire tout en indiquant un ailleurs: un "hors texte" comme un auteur, un auditeur et les sujets traités dans le discours.

La vertu se définit donc toujours contre une résistance qui n'est pas représentée dans la relation. Dans la rhétorique classique, cette résistance s'appelle le vice. En s'opposant à la vertu, il constitue le deuxième lieu général du genre démonstratif de la rhétorique classique. La Colombière parle beaucoup moins du vice que de la vertu dans sa prédication. Il consacre cependant tout un sermon à "l'habitude vicieuse" dans lequel il explique qu'il est difficile mais possible de sortir d'une telle habitude après qu'elle est installée.[106] Pour délimiter le vice, il cite l'évêque d'Hippone, qui traite le sujet métaphoriquement:

> Le vice, dit Saint Augustin, est un voile épais que nous nous mettons nous-mêmes sur les yeux [...] quand on a péché, qu'on a contracté quelque habitude vicieuse, on tombe dans un aveuglement qui nous cache jusqu'au vice qui nous l'a causé.[107]

Selon La Colombière, Augustin définit le vice comme une privation, dans ce cas, de la vue.[108] Mais comme la vertu, le vice est aussi un produit des événements, dont des "rechutes" dans des actions qui exemplifient le vice.[109] Aussi comme la vertu, le vice exerce une certaine attraction: il se communique dès la jeunesse aux âges suivants et il se transmet par l'exemple des autres.[110]

Bien que le vice, en étant une habitude, participe à la même généralité que la vertu, il est chargé d'une valeur négative.[111] Si la vertu est inspirée par Dieu, le

---

[106] *Œuvres complètes*, IV, 93-115.

[107] *Œuvres complètes*, I, 234.

[108] Nous disons "selon La Colombière" parce que nous n'avons rien trouvé dans l'œuvre augustinienne qui lie *vitium* et *velementum*, même pas une référence pertinente pour les occurrences de *velementum* sous toutes ses formes.

[109] *Œuvres complètes*, IV, 85. Il dit que le vice est une "pente [...] fortifiée par de longues habitudes" (*Œuvres complètes*, IV, 92).

[110] *Œuvres complètes*, I, 454; IV, 485, puis II, 137; III, 353; IV, 439. En ce sens, il dit que le vice donne des biens sensibles (*Œuvres complètes*, II, 81). C'est l'idée classique de l'adversaire qui se présente en ange de lumière (2 Co XI, 14).

[111] La Colombière lie le vice à la vanité (*Œuvres complètes*, I, 250), à l'ignorance (*Œuvres complètes*, I, 415), au monde (*Œuvres complètes*, I, 479; II, 310; III, 454), à la mauvaise habitude, à l'attache et à l'imperfection (*Œuvres complètes*, II, 341) et à l'idolâtrie (*Œuvres complètes*, III, 69). La passion et l'habitude vont ensemble (*Œuvres complètes*, III, 252) et La Colombière va jusqu'à présenter les passions et les vices comme "les seuls obstacles qu'ait la doctrine catholique dans l'esprit des hommes" (*Œuvres complètes*, III, 206).

vice est inspiré par le démon.[112] La Colombière associe le vice avec "les grands et les riches" et avec "un certain monde tout corrompu" où le vice "règne partout, désole tout."[113] Le vice exerce donc des effets toxiques mais il est lui-même affecté par tout ce qui est bon et saint.[114] La Colombière remarque aussi que l'asservissement au vice fait apprécier la vertu.[115]

Le prédicateur donne des listes précises de vices particuliers, comme il l'avait fait pour la vertu.[116] Selon lui, il est nécessaire pour ce qui regarde l'entendement de connaître les vices précisément "pour en concevoir de l'horreur."[117] Parmi les vices dont il fait mention, il en spécifie quelques-uns comme ayant un caractère spécial. Il parle ainsi de l'orgueil comme de "celui qui a le plus d'opposition avec le salut"[118] et de la détraction comme de "celui dont il est plus difficile de se défendre."[119] Selon lui, la médisance est à la fois "le dernier piège de Lucifer"[120] et le vice qui demande "une plus grande vigilance."[121] Il dit que le peu de foi est un "vice de la volonté" mais que la colère est le moins malin des vices.[122] Il parle aussi de la vanité comme d'un vice et il y consacre toute une réflexion.[123]

Au lieu d'évoquer des personnages pour illustrer le vice, La Colombière préfère parler plus généralement des "riches," qui tombent facilement dans le

---

[112] *Œuvres complètes*, III, 454. Il évoque ailleurs une série suggestive: "les méchantes inclinations, les plus anciennes habitudes, le monde, le démon" (*Œuvres complètes*, IV, 114).

[113] *Œuvres complètes*, I, 250, 478; III, 361.

[114] Selon La Colombière, le vice nous rend ignorants (*Œuvres complètes*, I, 234), corrompt (*Œuvres complètes*, I, 276; II, 128), gâte les mœurs (*Œuvres complètes*, III, 60), déracine et détruit par le souvenir de la mort (*Œuvres complètes*, III, 252) et amène à la mort (*Écrits spirituels*, p. 245); mais la prière va contre le vice (*Œuvres complètes*, IV, 433). D'ailleurs, les vices sont bannis par la passion (*Œuvres complètes*, II, 40), étouffés par le jeûne corporel (*Œuvres complètes*, IV, 348), réduits par l'austérité (*Œuvres complètes*, II, 443) et affaiblis par les effets des sacrements (*Œuvres complètes*, IV, 469). Jésus résiste au vice (*Œuvres complètes*, III, 70).

[115] *Œuvres complètes*, II, 88; III, 127-28; cf. *Œuvres complètes*, III, 135.

[116] *Œuvres complètes*, II, 362; III, 121-22.

[117] *Œuvres complètes*, I, 233.

[118] *Œuvres complètes*, I, 144; II, 317-18, 362; III, 382, 458; IV, 309-10.

[119] *Œuvres complètes*, IV, 439.

[120] *Œuvres complètes*, IV, 432, 440; cf. *Œuvres complètes*, III, 458; IV, 126, 431-53.

[121] *Œuvres complètes*, IV, 442-43.

[122] *Œuvres complètes*, III, 188-90; *Œuvres complètes*, III, 458.

[123] *Œuvres complètes*, III, 458; *Écrits spirituels*, pp. 366-74.

vice, et des "Pharisiens."[124] En revanche, le jeune Augustin est présenté comme modèle du vice.[125] Quant aux païens du monde ancien, pour La Colombière "il suffit de dire que le vice ne régnait pas seulement, qu'il se faisait même adorer, qu'il était comme la divinité commune qui réunissait toutes les sectes, et que chaque peuple y avait ajoutée à ses dieux particuliers."[126] L'idée du vice comme aspect général qui réunit la diversité des sectes renvoie au troisième terme de la représentation, terme qui gouverne cette diversité. Mais le fait de parler du vice met aussi en valeur son aspect objectif qui s'exprime, selon certaines qualités perceptibles, dans les sectes et les "dieux particuliers."

Cette étude de la vertu et du vice permet certaines conclusions provisoires. En premier lieu, la synthèse conceptuelle tirée de Furetière résume les idées que La Colombière présente dans sa prédication. Ceci est représentatif d'une culture commune à l'époque, voire une vraie continuité conceptuelle entre des esprits distincts. Deuxièmement, la manière dont La Colombière traite les lieux généraux de l'épidictique est pensable selon les trois catégories de la représentation qui émergèrent de ses discours latins. En outre, l'analyse de ses sermons montre que chaque terme de cette logique - le signe, l'objet et l'interprétant - se manifeste dans la réalité d'une habitude. Ce qui varie n'est que la perspective prise en considération des lieux, c'est-à-dire l'aspect significatif, objectif ou général de l'habitude dans la relation.

La Disposition. Une structure homilétique régulière

Les études de philosophie et de théologie que La Colombière avait faites respectivement à Lyon et à Paris lui ont donné un cadre conceptuel pour développer les lieux généraux de l'épidictique. Ayant trouvé des argumentations adaptées aux thèmes du calendrier liturgique, il put entreprendre la deuxième étape: celle de la composition. Selon la démarche de la rhétorique ancienne, il s'agit de décider comment arranger les matériaux qu'il avait découverts. Le prédicateur travaillait sans doute ces deux dimensions à la fois; mais notre analyse de son homilétique ne tient pas compte des circonstances spécifiques de la composition de chaque sermon. Le but de l'étude est plus modeste: de montrer qu'une logique générale structure sa pensée et permet d'interpréter sa prédication de façon cohérente et adéquate; puis de considérer sa manière de présenter ses idées au plan formel et stylistique.

L'hypothèse selon laquelle La Colombière suivit la même disposition dans ses sermons que dans ses discours latins a déjà été évoquée. Nous avons parlé de

---

[124] *Œuvres complètes*, I, 249, 401.

[125] *Œuvres complètes*, I, 48.

[126] *Œuvres complètes*, I, 102.

l'évolution d'une structure discursive en quatre sections: premier exorde, deuxième exorde et démonstration exposée en deux parties. Il reste à vérifier si cette structure existe lui aussi dans sa prédication et à considérer comment l'organisation de ses idées contribue au sens des sermons. Dans les soixante-dix-huit sermons – les dix méditations sur la Passion et l'oraison funèbre non comprises – la plupart commence par un prélude qui expose le thème de façon générale. Ce premier exorde est suivi par un deuxième exorde où le prédicateur présente les points qu'il va développer dans sa démonstration. Dans dix cas, il n'y a pas de prélude distinct.

La Colombière termine toujours son premier exorde par une prière, normalement en invoquant l'intercession de Marie par la "Je vous salue, Marie."[127] Puis il présente sa démonstration, normalement en deux points. Dans treize cas, la démonstration se divise en trois points et, dans un cas, en quatre. Dans un seul sermon, son deuxième "Pour le jour de la Passion," il ne divise pas le corps, préférant commenter le récit de la Passion "selon l'ordre suivi par les Évangélistes." On peut dire alors que La Colombière, comme Jacques-Bénigne Bossuet, "fut très fidèle à la division du sermon en deux ou trois points."[128] Voici une présentation schématique de ces données qui juxtapose les qualités "régulières" aux qualités "irrégulières" de ses sermons:

Analyse de la disposition des sermons de Claude La Colombière

Qualités "régulières"	**Qualités "irrégulières"**		
Prélude distinct (68 sermons)	Pas de prélude distinct (10 sermons)		
Prière "Je vous salue Marie" (76 sermons)	Prière "Salut, ô croix, unique espérance" (2 sermons)		
2 pts (63 sermons)	1 pt (1 sermon)	3 pts (13 sermons)	4 pts (1 sermon)

---

[127] Dans les deux sermons "Pour le jour de la Passion," il substitue la prière du "Salut, ô croix, unique espérance" au "Je vous salue Marie" (*Œuvres complètes*, I, 256, 297).

[128] Jacques Truchet, "La Division en points dans les sermons de Bossuet," *Revue d'Histoire littéraire de la France* 52 (1952) 318: le discours d'une heure "divisé en deux ou en trois points, convient à la capacité d'attention d'un auditeur." Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), évêque de Condom, puis de Meaux et précepteur du Dauphin (1661-1711), est considéré comme l'un des plus grands orateurs de tous les temps. Voir Gérard Ferreyrolles, Beatrice Guion et Jean-Louis Quantin, avec la collaboration d'Emmanuel Bury, *Bossuet* (Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2008).

Une continuité générale apparaît donc entre ses discours latins, notamment les deux derniers, et ses sermons. Ceci renforce l'hypothèse selon laquelle sa formation en lettres classiques a influencé sa prédication.

Ayant précisé la disposition de ses sermons, une question surgit: existe-t-il une relation régulière entre cette structure et son argumentation? Répondre à cette question demande une étude des discours qui suivent le plan le plus récurrent, c'est-à-dire la structure premier exorde - deuxième exorde - premier point - second point. Des soixante-trois sermons où la démonstration se divise en deux points, huit n'ont pas de prélude distinct. Ceci laisse une base de cinquante-cinq sermons "réguliers" pour l'analyse, soit soixante-dix pour cent de sa production existante.[129] L'idée est de rechercher si le contenu de ces sermons, découvert dans l'invention, correspond d'une façon ou d'autre avec la disposition de ces matériaux.

La logique de la représentation apparente dans ses discours latins suggère déjà une piste. Cette logique découle naturellement du principe de l'opposition. Un signe qui se présente comme tel fait toujours référence à un "absent" qui est l'objet de la signification. Dans le cas d'une statue, il s'agit de la personne représentée par la statue; dans le cas d'un sermon imprimé, comme ceux de La Colombière, il s'agit du discours qui a été prononcé. La relation entre ces deux termes est gouvernée par l'interprétant: le principe général qui représente son objet dans le signe. L'objet jouit donc d'un haut degré d'actualité tandis que le signe donne une possibilité, dans le sens qu'il renvoie toujours à l'objet qui est "autre." Selon cette logique, l'interprétant apporte une potentialité parce qu'il déplace le sens du discours vers un avenir qui n'est pas encore actualisé. Quand cet avenir arrivera, il se présentera lui-même comme signe, donc comme objet d'une future interprétation.

Ainsi ce déroulement implique trois dimensions, dont chacune est toujours présente dans la relation. En considérant les sermons "réguliers" de Claude La Colombière, la trace de cette logique dans la structure même des discours apparaît clairement. Ses démonstrations portent toujours sur un thème général qui est exposé en deux points complémentaires qui renvoient l'un à l'autre.[130] Cette relation thématique se trouve dès son premier sermon prêché "Pour la Fête de tous les Saints," où il explique que "la sainteté est la véritable et la seule sagesse" et que cette sagesse habite dans les saints et règne dans leur conduite:

Les saints sont véritablement sages, en premier lieu, de cette sagesse qui règle

[129] Selon la numérotation donnée par Charrier, il s'agit des sermons 1, 3, 4, 7, 8, 10, 11, 13-16, 18-23, 27-30, 32, 33, 35-39, 44-47, 50, 52, 54-57, 59-63, 65-74 et 76-78.

[130] Jacques Truchet reconnaît un plan semblable comme variante du "plan pédagogique" qu'il identifie dans les sermons de Bossuet, voir Truchet, "La Division," 322, n. 2.

> tous les sentiments et tous les mouvements intérieurs; en second lieu, de celle qui règle toutes les actions de la vie, c'est-à-dire, en un mot, que la sagesse habite dans les saints: ce sera le premier point; qu'elle règne dans leur conduite: ce sera le second. Voilà tout le plan de cet entretien.[131]

La Colombière présente la sagesse dans les termes de fonction régulatrice. Elle exerce cette fonction en deux sens opposés: à propos de "tous les sentiments et tous les mouvements intérieurs," puis à propos de "toutes les actions de la vie." De plus, il précise que la sagesse "habite dans les saints," langage qui renvoie directement à la notion d'un *habitus*, disposition ou "manière" d'être et de faire. Finalement, il constate que ces deux points, les expressions complémentaires d'un seul thème, constituent "tout le plan de cet entretien." Ainsi le thème de la sagesse gouverne le déroulement de l'homélie de la même façon que la disposition personnelle à la sagesse gouverne l'expérience vécue d'un saint. Autrement dit, la structure même du sermon représente la structure de sa pensée qui, à son tour, renvoie à la vie du saint. Si l'objet de l'homélie est la sagesse, cet objet s'exprime donc dans deux dimensions distinctes - vécue et discursive - que la sagesse met en relation de façon analogue.

La même analyse peut être effectuée pour tous les sermons. Par exemple, le premier sermon "Pour le Jour des morts" prend comme sujet l'homme de bien que l'idée de mourir ne gêne pas. L'auteur parle de celui-ci dans deux moments opposés. D'abord, il dit qu'une telle personne ne verrait rien à craindre dans le temps passé, puisqu'elle aurait sujet de souhaiter l'avenir:

> la mort, quelque terrible qu'elle soit en elle-même, ne peut être fâcheuse à l'homme de bien, [...] elle ne peut lui causer le moindre trouble, parce que, de quelque côté qu'il porte la vue, sur le temps passé, ou sur le temps à venir, il ne découvre rien de triste, rien qui ne soit capable de le consoler. S'il envisage le passé, il n'a nul sujet de craindre la mort; je vous le ferai voir dans le premier point de ce discours; s'il considère l'avenir, il a le même sujet de la souhaiter; je le prouverai en sa seconde partie. Ce sera tout l'entretien d'aujourd'hui.[132]

Dans cet exemple, l'opposition se fait selon la catégorie du temps divisé en passé et futur, et c'est "l'homme de bien," qui porte un regard optimiste sur le temps, qui est la référence. Comme pour le sermon précédent, le double regard se reproduit dans la structure même de celui-ci. Ainsi le sermon représente toujours la pensée de l'orateur, qui renvoie à l'expérience vécu de l'homme de bien, de celui qui est le sujet du discours.

La Colombière reprend ces catégories temporelles dans son deuxième sermon "Pour le Jour des morts," mais il les traite par rapport à l'impie:

---

[131] *Œuvres complètes*, I, 3-4.

[132] *Œuvres complètes*, I, 60.

> Dans le passé, [l'âme d'un pécheur] trouve des plaisirs plus cruels que les plus cruels supplices; dans l'avenir, elle découvre des tourments qui ne sont déjà que trop présents pour elle. Le passé la désespère, parce qu'elle y voit des biens qu'elle a trop aimés et qu'elle ne peut plus retenir; l'avenir met le comble à son désespoir, parce qu'il lui présente des maux qu'elle n'a pas assez craints et qu'elle ne peut plus éviter. En un mot, un bonheur qui ne subsiste plus que dans sa mémoire, un malheur qui n'est encore que dans son imagination sont les deux causes de l'enfer réel qu'elle souffre. Ce seront aussi les deux points de ce discours.[133]

Le sujet est toujours un individu, voire un groupe de personnes qui regardent le passé et l'avenir. Dans les deux sermons "Pour le Jour des morts," il s'agit d'une personne d'un certain caractère, soit "l'homme de bien" dans le premier sermon, soit un "pécheur" dans celui-ci, considéré par rapport au temps. Dans les deux cas, la personne sert de terme gouvernant la relation temporelle; ce qui change n'est que la qualité du caractère et du regard: la même représentation générale subsiste dans la structure du discours. Puis cette structure renvoie à la pensée du prédicateur qui réfléchit sur l'expérience vécue par le pécheur. Ainsi le "monde du texte" se lie logiquement au "monde effectif" qui l'a produit.

Comme déjà dit, une analyse semblable peut être effectuée pour les autres sermons dits "réguliers," selon l'aspect dialectique de leur déroulement. Nous retenons de cette étude qu'il s'agit toujours d'une logique du discours qui s'exprime au niveau des idées traitées et de la façon dont La Colombière les traite. Ces deux dimensions sont elles-mêmes gouvernées par la pensée de l'auteur qui invente le contenu du sermon et le dispose selon cette logique à trois termes. En même temps, il faut remarquer que le déroulement des deux points ne procède pas d'une nécessité apodictique. Autrement dit, le contenu selon lequel La Colombière pense traiter son sujet n'est pas déductible du thème comme une conclusion suit nécessairement les prémisses d'un syllogisme valide: ce n'est qu'après le déroulement que la logique du sermon devient perceptible au niveau thématique. Ce qui demeure normatif, ce n'est que la structure des discours et le renvoi à une expérience vécue par le rédacteur, puis par ceux auxquels il s'adresse.

Ces démonstrations peuvent susciter un certain nombre de critiques. La plus sérieuse est sans doute que l'idée d'une "régularité" dans les sermons est arbitraire. Selon cette objection, l'étude en tire des conclusions inexactes par rapport à l'ensemble des discours parce qu'elle omet les sermons qui ne correspondent pas à notre critère de "régularité." Cette objection touche à la méthode suivie mais aussi à une question théorique: quelle est la nature de la

---

[133] *Œuvres complètes*, I, 84-85.

régularité en général, puis dans un corpus littéraire? Une considération approfondie de cette question conduirait au-delà du champ de l'étude. Mais il est extrêmement important, aussi bien pour les recherches littéraires que pour les sciences sociales et pour les sciences exactes, de reconnaître les présupposés conceptuels d'un exercice qui prétend être une analyse "objective" ou "neutre" des textes.

La réponse à cette critique engage la logique de la représentation qui émerge des écrits eux-mêmes. Un seul exemple suffit pour illustrer le point. Dans son discours *L'Âge d'Auguste César*, La Colombière donne à penser que le même esprit d'urbanité qui animait l'époque grecque était aussi à l'œuvre pendant l'âge d'Auguste.[134] Mais ces deux cultures se caractérisent par des qualités assez différentes. Cette constatation donne à penser que la continuité qu'il perçoit dans deux périodes, continuité représentée par le mot "urbanité" (*urbanitas*), n'exige pas forcément les mêmes actualités. Des traits généraux peuvent néanmoins être précisés et compris selon une régularité qui se vérifie normalement dans la majorité des cas. Cette précision, à son tour, permet une analyse de la majeure partie du corpus, tout en reconnaissant que les conclusions ne s'appliquent pas avec nécessité à tous ses écrits.

Il y aura toujours des anomalies dans une œuvre littéraire, comme dans les courants historiques les plus homogènes, par exemple, l'âge d'or romain. En ce sens, le corpus des sermons de La Colombière ne fait pas exception. Ce qui est important dans cette étude de sa prédication est de reconnaître l'orientation de sa manière de prêcher. Cet aspect peut être conçu comme son "style" dans le sens de ce qui caractérise sa prédication en général. D'ailleurs, son style est pensable selon les catégories de la représentation perceptibles dans ses propres discours. Ces catégories permettent de parler généralement de sa manière de prêcher et de montrer la ressemblance entre cette façon de faire et celle qui agit dans ses discours latins. Une telle continuité permet à son tour d'émettre l'hypothèse d'une continuité à l'œuvre chez le prédicateur lui-même. Ainsi cette étude littéraire ouvre logiquement sur des considérations anthropologiques et historiques, car les écrits renvoient à une personne qui les a composés.

Nous pouvons donc affirmer, avec Jacques Truchet, que le principe de la disposition, loin d'être "artificiel," enrichit l'événement oratoire:

> En fait, quand on lit les œuvres d'un grand orateur sacré, particulièrement celles de Bossuet, il apparaît que la règle de la division en points fut une occasion d'enrichissement. Elle aida le prédicateur, soit à classer les idées que lui inspirait son sujet, soit à approfondir l'analyse d'une question dogmatique ou morale.[135]

---

[134] *Œuvres complètes*, V, 446-47.

[135] Truchet, "La Division," 317.

De plus, comme le dit le critique, les "bons plans de sermons étant les plus simples et les plus conformes à la nature des choses, ils étaient aussi les plus souvent repris par les maîtres de la chaire."[136] Cette conformité se voit clairement chez La Colombière et s'explique selon la logique irréductible de la représentation. À vrai dire, "la division d'un sermon en deux ou trois points n'est pas une règle arbitraire; intelligemment appliquée, elle donne au discours un mouvement qui par lui-même est riche d'enseignements."[137] Autrement dit, une "bonne division coïncide avec les vérités que veut exprimer le prédicateur."[138]

L'Élocution. Des argumentations prennent forme

Le mot "style" évoqué à la fin dans la section précédente de cet article renvoie, dans le sens strict, à l'élocution, la dimension de la rhétorique qui porte sur l'expression artistique des idées. Si l'invention répond à la question: "de quoi parle-t-on?," l'élocution traite de la question: "comment en parle-t-on?" Loin d'être un simple ajout accessoire ou décoratif, le style donne alors forme aux idées et les organise pour accomplir leur tâche dans un contexte communicatif précis.[139] Prenant la même démarche comparative employée pour les études de l'invention et la disposition, il sera examiné jusqu'à quel point l'élocution des discours latins se retrouve dans les sermons de La Colombière. Ainsi peut-il être jugé si sa "manière de parler" permet au prédicateur d'atteindre son but principal, qui est de servir Dieu en incitant l'auditeur à se retirer de l'esprit mondain.[140]

Le classement des éléments stylistiques dans la tradition rhétorique est bien connu: les vertus de style, les niveaux de style et les qualités de style, puis les figures. Ces groupements ont des éléments en commun. Par exemple, les qualités de style touchent aux vertus et aux niveaux de style, tandis que la vertu de l'ornement porte sur les figures. Or, l'importance des figures dans les discours latins de La Colombière donne l'idée de mettre au premier plan, dans une étude de l'élocution dans sa prédication, la manière par laquelle il configure ses idées et son langage. N'oublions pas que la nature synthétique de cette étude porte sur sa pratique générale de l'art oratoire, et non sur des considérations stylistiques comme telles. Pour cette raison, l'étude se limite à évoquer comment

---

[136] Truchet, "La Division," 318; cf. 329.

[137] Truchet, "La Division," 321.

[138] Truchet, "La Division," 328.

[139] Comme le suggère le latin *ornare*, qui renvoie à l'*oratoria ornamenta dicendi* de Cicéron. Voir Jules Martha, trad., *Brutus* (Paris: Les Belles Lettres, 2003) §261.

[140] À propos de ce but, voir *Écrits spirituels*, p. 109.

La Colombière emploie les figures récurrentes de ses discours latins dans sa prédication et en quel sens ces figures lui permettent d'arriver aux fins dictées par le contenu des sermons. À partir de cette esquisse se dessinera un profil de La Colombière prédicateur qui se sert des moyens rhétoriques pour prêcher la vie dévote.

Commençons par une reprise des figures apparentes dans les discours latins. La Colombière favorisa des figures de pathos, comme la répétition, l'accent affectif, la communication, l'exclamation et la sustentation. Celles-ci recherchent les émotions de l'auditeur, facilitant ainsi la tâche rhétorique de parvenir à ses fins. Dans ses discours latins, le but était en partie de convaincre l'auditeur, selon le cas, des mérites de la littérature antique ou contemporaine. Il s'agissait aussi d'encourager les élèves présents dans la salle à se consacrer pleinement à leurs études. La Colombière développait ses propos dans des figures logiques déployées pour convaincre l'auditeur. On remarque ici la concession, le dialogisme, la prolepse, la question rhétorique, la rétorsion et la subjection. Notons que ces figures ont toutes un caractère communicatif qui s'exprime dans la conversation, ou bien avec autrui, ou bien avec soi. Ainsi l'orateur instruisait son auditeur en rendant explicite la fin à laquelle il voulait le mouvoir. Mais La Colombière s'est servi aussi des figures d'èthos, surtout de l'anamnèse et de la litote, pour établir sa crédibilité et son autorité. L'effet cumulatif de cette figuration était alors de mettre les propos de l'orateur en dialogue avec l'auditoire par un appel raisonné, émotif et crédible.

Les études de l'invention et la division dans les deux sections précédentes de cet article ont montré la continuité rhétorique entre ses discours latins et ses sermons. Il n'est donc pas surprenant que le même langage figuratif que La Colombière a employé à des fins "profanes" se trouve partout dans sa prédication. Les usages des figures de la "communication" se comptent par centaines chez lui, ce qui indique le souci de l'orateur de se mettre directement en contact avec l'auditoire. Il s'adresse à son public par l'expression "chrétiens auditeurs," ce qui renvoie à l'interpellation "*auditores*" des discours latins. Cette expression, qui revient à environ quatre cents reprises dans les sermons à l'étude, sert la double fonction d'attirer l'attention de l'assemblée et de rappeler à l'auditeur sa vocation de croyant. Il emploie beaucoup moins - environ cent fois - mais dans le même but l'expression "chrétienne Compagnie" en s'adressant à son public. Celle-ci peut signifier un auditoire jésuite, donc un sermon composé pour être prononcé dans l'église de la Trinité à Lyon. Quoi qu'il en soit, les deux expressions ont pour but d'engager l'auditeur directement dans ses propos en explicitant leur engagement religieux.

Son emploi de l'exclamation sert une fonction éthique semblable. Il s'agit ici d'exprimer un désir qui dépasse les capacités du prédicateur, de révéler sa

surprise ou de manifester sa joie.[141] Parfois, La Colombière semble être transporté par un débordement d'émotion, comme on peut le voir dans le passage suivant:

> Mais que votre patience est grande, mon adorable Sauveur! Elle a été admirable dans toute votre Passion; mais il faut avouer qu'elle est divine en cette rencontre. C'est ici qu'elle combat contre la haine des prêtres et la cruauté des bourreaux, qu'elle soutient un corps faible et délicat contre plusieurs bras robustes et vigoureux. Elle triomphe. Mais pourquoi une si rude épreuve? Votre Père ne demande point cet excès. C'est trop pour de misérables créatures; c'est trop même pour toutes nos iniquités. Mais, hélas! il le faut pourtant avouer, ce n'est pas assez pour amollir la dureté de nos cœurs! Hélas! savez-vous bien ce que cela fera sur nous? Le puis-je dire? Rien du tout, si insensibles nous sommes! Vous souffrez pourtant, aimable Jésus! Et il endure pour nous épargner ces peines? Pensez-y, chrétienne Compagnie, et profitez de cet excès d'amour.[142]

De tels passages soutiennent le jugement d'Henri Bremond, qui qualifie sa sainteté comme "non pas triste, comme on le dit trop souvent, mais plus grave que joyeuse."[143] En s'adressant à Jésus, La Colombière exprime ainsi son admiration pour la patience divine qui se manifeste dans la Passion. L'alternance entre exclamation et question construit un dialogue qui sert effectivement à accuser l'auditeur de n'avoir pas assez apprécié le sacrifice de Jésus. Ce passage, en forme d'apostrophe, se termine par une apostrophe microstructurale par laquelle La Colombière s'adresse à l'auditeur. Il interpelle son public en lui donnant le nom du Christ lui-même - "chrétienne Compagnie" - pour délivrer sa double instruction: "pensez-y" et "profitez."

Rappelons que les consignes prononcées depuis la chaire représentent, selon la théorie exposée par La Colombière, l'unique voix de Dieu pour l'auditeur. Et cette voix s'exprime dans le langage figuré de la rhétorique classique. En outre, remarquons qu'elle suit ici le même principe dialectique à l'œuvre dans ses sermons, à propos de la vie intérieure de la contemplation – "pensez-y" – liée à des implications pratiques – "profitez." De tels passages sont communs chez lui, où l'exclamation se mêle à l'interrogation pour un appel affectif assez fort.[144] Plus généralement l'exclamation lui permet d'exprimer toute une gamme d'émotions et ainsi d'engager l'auditeur affectivement dans le sujet du discours.

---

[141] *Œuvres complètes*, I, 10, 82, 390; IV, 115.

[142] *Œuvres complètes*, I, 282-83; cf. *Œuvres complètes*, I, 285-86; 288-89.

[143] Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, II, 968 [VI, 405].

[144] *Œuvres complètes*, II, 200-01.

Certes, son emploi de cette figure indique souvent un désespoir à propos de l'humanité qui ne voit pas la gravité de sa situation ou qui ne profite pas des moyens dont elle dispose pour en sortir:

> Et nous, hélas! nous sommes conçus, nous naissons même dans le crime, nous ne recevons que bien tard cette grâce qui nous rend amis de Dieu, et, ce qui est infiniment plus déplorable, c'est que nous la perdons, presque aussitôt que nous l'avons reçue, pour passer le reste de nos jours dans la cruelle incertitude de l'avoir recouvrée.[145]

Parfois il s'agit d'exprimer son regret, remords ou déception, par exemple, lorsqu'il souligne son manque de confiance en lui à la différence de sa confiance en Dieu.[146] Ailleurs il manifeste son exaspération générale pour cette humanité qui n'arrive pas à vivre d'une façon convenable, chrétiennement.[147] On entend dans ces sentiments un écho presque prophétique:

> Malheur! nation pécheresse! peuple coupable! race de malfaiteurs, fils pervertis! Ils ont abandonné Yahvé, ils ont méprisé le Saint d'Israël, ils se sont détournés de lui.[148]

La Colombière joue sur les émotions aussi dans des cas précis, par exemple, pour représenter la fausse appréhension de celui qui doute d'être prédestiné.[149] En construisant le dialogue interne de cette personne, La Colombière présente un discours dont son auditeur peut reconnaître l'analogue dans sa propre vie. Cette reconnaissance donne au prédicateur l'occasion de corriger ce qui est faux dans la pensée du désespéré et ainsi d'instruire indirectement son public. Mais l'exclamation sert souvent à indiquer de façon explicite une fausse logique et à accuser ou à instruire l'auditeur à ce sujet.[150]

Cette figure sert aussi à exprimer éventuellement son horreur d'une situation tragique.[151] Mais parfois La Colombière semble employer l'exclamation

---

[145] *Œuvres complètes*, II, 191; cf. *Œuvres complètes*, I, 84; II, 26-27; III, 96-98, 144-45, 284; IV, 10-11, 18, 281-82.

[146] *Œuvres complètes*, IV, 216; cf. *Œuvres complètes*, I, 66; II, 96; III, 418-20, 508; IV, 54, 216; aussi pour représenter le remords des autres, voir *Œuvres complètes*, III, 468.

[147] *Œuvres complètes*, I, 282; II, 517-18; IV, 136, 232-34, 269, 283-84, 320-21.

[148] Is I, 4; cf. Mt XVII, 17. Cette qualité peut rapprocher La Colombière de Pascal au sens où, selon Philippe Sellier, "la Bible pascalienne est avant tout prophétique." Voir Philippe Sellier, "La Bible de Pascal," dans *Le Grand Siècle et la Bible* (Paris: Beauchesne, 1989) p. 715.

[149] *Œuvres complètes*, III, 426.

[150] *Œuvres complètes*, III, 409, 414; IV, 182-83.

[151] *Œuvres complètes*, I, 22.

simplement pour mettre ses propos en relief.[152] Cet usage peut prendre la forme de l'accent affectif, figure qui sert dans la rhétorique classique à susciter l'émotion de l'auditeur par le sentiment propre à l'orateur. La Colombière le fait souvent en invoquant le nom de Dieu, parfois en apostrophe, parfois sous forme de supplication.[153] Il le fait aussi par la construction "si je" qui permet à l'auditeur de découvrir quelque traits de son affectivité. Dans la plupart des cas, cette expression prend la forme de "si je ne me trompe," une apposition qui sert toujours à souligner une affirmation qui touche la foi ou la morale.[154] Cette structure pathétique joue aussi sur le plan de l'instruction et de l'èthos, car le prédicateur se montre capable d'erreur, donc objectif, et pour cette raison digne de la confiance de l'auditeur.

La Colombière déploie souvent la figure de l'exclamation en parlant à la première personne. Il fait ainsi référence à lui-même, ce qui montre son implication dans ce qu'il dit. Par cette technique il construit aussi des dialogues extérieurs comme, par exemple, pour faire parler l'apôtre Thomas.[155] Il le fait ailleurs sous la forme de l'interrogatoire, succession de questions qui fait appel aux émotions pour renforcer son argumentation. Dans un sermon pour la fête de l'Immaculée Conception, par exemple, il veut inspirer l'auditeur à la considération que l'homme est au monde pour aimer et pour servir Dieu. L'orateur imagine ainsi le croyant qui pense à sa vie et à la fin pour laquelle il a été créé:

> N'ai-je rien fait jusqu'à cette heure que pour cette fin? N'ai-je point eu d'autre désir, d'autre pensée que d'aimer Dieu? Mais ai-je seulement pensé à le faire? Que fais-je donc sur la terre et parmi les créatures, si je ne fais pas l'unique chose pour laquelle Dieu m'a créé? Quel monstre est-ce que je suis, dans l'univers, de n'avoir pas un mouvement qui tende à ma fin, à mon centre, à mon bonheur? Quelle serait ma confusion s'il me fallait aller rendre compte de ma vie avant que d'avoir jamais bien songé à ce pourquoi je suis dans la vie! Tâchez de bien pénétrer cette vérité.[156]

Dans ce passage, l'appel aux émotions est une pédagogie pratique. Il s'agit d'une

---

[152] *Œuvres complètes*, III, 514; IV, 20, 91.

[153] Pour des exemples dans le seul premier tome, voir *Œuvres complètes*, I, 23, 25, 66, 84, 93, 160, 169, 173, 200, 201, 260, 272, 277, 285, 291-292, 342, 359, 381, 397, 424, et 491-92. Cet usage fait écho à l'invocation du psalmiste reprise par Jésus sur la croix (Ps XXII, 2; Mt XXVII, 46; Mc XV, 34).

[154] *Œuvres complètes*, I, 3, 58, 71, 195, 384; II, 14, 163, 419; III, 426; IV, 121, 131, 186, 233, 392, 400, 401, 422, 433; cf. *Œuvres complètes*, III, 444.

[155] *Œuvres complètes*, I, 347-48.

[156] *Œuvres complètes*, II, 200.

école affective où l'auditeur est invité à s'interroger, à l'instant même, par les mots que le prédicateur lui donne. Cette technique, ici sous forme d'interrogatoire, renvoie aux "expériences de pensée" du discours *L'Éloge du panégyriste.*[157] L'idée est toujours d'engager l'auditeur directement dans le mouvement du sermon comme moyen de faciliter la conversion voulue. C'est l'art de convaincre transposé sur le registre de la croyance religieuse.

La Colombière emploie la même technique dans son sermon "de la Charité chrétienne." Il s'agit ici de l'accent affectif, figure qui sert dans la rhétorique classique à susciter l'émotion de l'auditeur. Dans le passage suivant, le prédicateur explicite une émotion propre à lui: la crainte. Puis il développe ce sentiment par des phrases chargées d'affect:

> O que je crains, Messieurs, que le défaut de cette vertu [de la Charité chrétienne] ne rende inutile et exécrable même aux yeux de Dieu, bien des jeûnes, bien des prières, bien des mortifications et des travaux essuyés en apparence pour l'amour de Jésus-Christ! O que de dévots et de dévotes, après mille et mille exercices de piété, après avoir passé leurs jours dans la solitude ou consumé leurs biens et leurs vies au service du prochain, se trouveront les mains vides à l'heure de la mort, pour avoir négligé de se rendre parfaits dans la charité! Que me servira d'avoir usé mon corps de pénitence, d'avoir exercé sur moi-même autant de cruauté que les tyrans en ont exercé sur les martyrs, si je ne puis supporter les imperfections de mes frères? Que me servira-t-il d'avoir par mes larmes forcé la justice de Dieu à me pardonner et à porter sur le passé une sentence favorable, si je vous juge, si je vous condamne sur les légères apparences?[158]

Il s'agit d'une mise en cause implicite de l'auditeur, qui est invité à s'interroger sur sa conduite morale. L'emploi familier de la répétition ("O que [...] O que," "bien des [...] bien des [...] bien des [...]," "mille et mille," "leurs jours [...] leurs biens [...] leurs vies," "Que me servira [...] Que me servira," "d'avoir [...] d'avoir [...] d'avoir," "si je vous [...] si je vous"), donne insistance et force à son argumentation et un caractère inévitable à ses conclusions. Des citations de ce genre chez lui peuvent être multipliées presque indéfiniment.

Si le pathétique constitue la chair et le muscle de ses sermons, les appels à la raison en forment la colonne vertébrale. Ils le font d'ailleurs comme la logique de la représentation le fait pour sa pensée en général. Toujours conscient de se mettre en rapport avec l'auditeur, La Colombière lance souvent ses appels au logos dans le contexte d'une "communication." Il emploie ainsi la figure de la

---

[157] *Œuvres complètes,* V, 512-14, 516.

[158] *Œuvres complètes,* IV, 273-74; cf. *Œuvres complètes,* IV, 414-15; Mt XVIII, 21-35.

concession, soit pour concéder un point faible pour en faire un plus fort, soit pour concéder un point pour un autre.[159] À vrai dire, son style d'argumentation, souvent agressif dans le ton et de forme interrogative, peut être caractérisé comme "proleptique" dans le sens où le prédicateur procède par objections et réponses à celles-ci par avance.[160] Par exemple, le sermon de la "Pénitence différée à la mort" se déroule comme une prolepse étendue.[161] La Colombière structure le discours selon deux points complémentaires: il n'est pas probable que Dieu pardonnera le pécheur sur son lit de mort, parce que le pardon aux derniers moments va contre l'Évangile. Le succès de la prolepse dépend en grande partie de la pertinence pour l'auditeur des arguments utilisés. Puis il s'agit de répondre suffisamment aux objections prévues pour ne pas laisser de doute à propos du thème principal.

On peut estimer cependant que le succès de sa prédication dépend surtout de sa crédibilité personnelle. Comme ce fut le cas dans ses discours latins, il est essentiel qu'il se montre compétent s'il veut être pris au sérieux par l'auditeur. À cette fin, il se sert libéralement de la litote, surtout dans les exordes des sermons, et de l'anamnèse. Plusieurs sermons contiennent une allusion à son incapacité de traiter son sujet.[162] Souvent il lie cette figure à la prière par laquelle il termine le premier exorde. Ainsi la prière sert à compenser ce qu'il présente comme incompétence:

> Divin Esprit, je sais que les saints ne peuvent être bien loués que par d'autres saints; que, pour parler comme il faut de la sainteté, il faudrait y être déjà parvenu; mais j'espère que vous suppléerez, par vos lumières, à mon peu d'expérience. Toute l'Église triomphante s'intéresse à la prière que je vous en fais: Marie surtout, comme je l'espère, l'appuiera par son intercession. C'est de quoi nous l'allons supplier par les paroles de l'Ange: *Ave Maria.*[163]

---

[159] *Œuvres complètes*, II, 236; III, 323-24, 367; IV, 126-27, 158, 186.

[160] Pour quelques exemples chez La Colombière, voir *Œuvres complètes*, I, 344; II, 241, 318, 443; III, 128, 336, 438; IV, 21, 126, 136-40, 153-54, 160.

[161] *Œuvres complètes*, III, 321-41.

[162] Voir par exemple *Œuvres complètes*, II, 341; III, 345; IV, 288, 456.

[163] *Œuvres complètes*, I, 3. Il parle d'ailleurs de ses "faibles paroles" (*Œuvres complètes*, I, 230), de la "faiblesse de [son] esprit" (*Œuvres complètes*, I, 384), de "ce que vous ne pouvez pas attendre de moi" (*Œuvres complètes*, II, 3) et de son discours qui est "peu utile pour la gloire de Marie" (*Œuvres complètes*, II, 305). Dans le même sens, il se lamente de ne pouvoir donner à son auditeur "qu'une explication fort imparfaite" (*Œuvres complètes*, II, 408) et il affirme que le "Divin Esprit" peut "faire de plus grands miracles avec un aussi faible instrument" (*Œuvres complètes*, II, 489).

La litote, bien connue de ses discours latins, se transpose effectivement au plan religieux dans ses sermons. La question de sa sincérité n'est pas essentielle ici. Ce qui est important est de reconnaître la continuité stylistique entre son exercice de la rhétorique "profane" et son éloquence de la chaire.[164]

La même continuité se voit dans ses citations des autorités, ce qu'il fait pour soutenir ses arguments. Sous la figure de l'anamnèse, il ne cite plus les grands orateurs de l'âge d'or mais les modèles de la tradition judéo-chrétienne: les patriarches de l'Ancien Testament, les prophètes et les apôtres; puis les pères de l'Église, les grands théologiens du moyen âge et surtout les saints. Ces références ajoutent du poids à ses paroles. En outre, le fait qu'il est capable de faire ces allusions donne un aperçu de sa culture et de sa compétence. Ceci contribue à son image d'une personne digne de respect et sert ainsi à disposer l'auditeur à une écoute réceptive.

Après ce parcours de l'élocution dans la prédication de Claude La Colombière, on peut toujours objecter que la méthodologie mise en œuvre était défectueuse, qu'on n'a trouvé dans les sermons que ce qu'on voulait y trouver. Mais l'investigation de son style de prêcher n'a jamais prétendu faire plus que de vérifier l'hypothèse d'une continuité générale entre son exercice de la rhétorique classique et sa prédication. Il n'a été à aucun moment question, par exemple, de faire une étude des figures apparentes dans les sermons. Enfin, le fait que les mêmes figures stylistiques découvertes dans les discours latins se retrouvent dans ses sermons confirme la théorie de la continuité générale. Cette confirmation sert, à son tour, à préciser le profil de La Colombière prédicateur. Elle donne surtout à penser qu'il a utilisé son habileté rhétorique pour arriver, dans les églises et dans les chapelles, à des fins semblables à celles des rentrées scolaires. Bref, les mêmes techniques qui servaient le "profane" dans ses discours latins donnent forme à des idées "sacrées" dans sa prédication.

Cette conclusion suscite une hypothèse théologique: celle d'une opération pratique de la grâce. Selon cette hypothèse, l'"art de convaincre" des orateurs classiques se transpose en un "art de convertir" concevable selon les mêmes catégories rhétoriques. Être convaincu, faut-il dire, c'est subir une conversion d'esprit avec tout ce qu'elle implique dans la pratique. Il s'agit dans les deux cas donc d'une nouvelle manière de vivre pour celui qui reçoit la parole. On ne peut

---

[164] À propos de l'idée que "les saints ne peuvent être bien loués que par d'autres saints," cf. la fin du premier paragraphe de *L'Âge d'Auguste César*, où La Colombière fait allusion à "celui qui a remarqué que Cicéron ne pouvait être assez loué que par Cicéron en personne" (*Œuvres complètes*, V, 459). Cette allusion renvoie à la notice nécrologique de Cicéron, attribuée à Tite-Live et citée par Sénèque l'Ancien, dit le Rhéteur. Pour la référence, voir *Controverses et suasoires. Tome deuxième*, nouvelle édition revue et corrigée avec introduction et notes par Henri Bornecque (Paris: Librairie Garnier frères, 1932) VI, 22. Nous remercions Robert Kaster pour cette indication.

même pas constater que le contenu est complètement différent, puisque les mêmes considérations affectives et éthiques sont en jeu dans les deux éloquences. La principale différence se situe au plan logique. Pour les gens qui peuplaient les salles des actes en Avignon et à Lyon, il s'agissait d'accepter les propos rhétoriques que le jeune orateur développait dans ses discours. Pour les élèves, il était aussi question de se laisser encourager dans les études littéraires. Or, pour le croyant qui assistait à sa prédication, il s'agissait surtout d'accepter les exigences de l'Évangile. Cette acceptation a entraîné une pratique différente de celle des discours latins, cela est certain. Mais les moyens principaux par lesquels la conversion est provoquée dans le contexte religieux et le contexte séculier sont semblables.

Conclusion. Une pratique sacrée de la rhétorique

L'étude des sermons achevée, nous pouvons répondre par l'affirmative à la question posée au début de cet article: les dimensions formelles et logiques des discours latins et les principes que La Colombière annonce de façon explicite dans ses sermons sont constitutifs de sa prédication en général. Pour aller plus loin, nous pouvons affirmer que le thème essentiel de la conversion peut être conçu comme la prise d'une bonne habitude, donc d'une vertu. La sanctification consiste effectivement à cette acquisition progressive de bonnes dispositions. Cette notion, implicite dans son premier sermon "Pour la fête de tous les saints," devient explicite dans son deuxième sermon "Pour le jour de la Nativité de la Sainte Vierge":

> Pour dire tout ce qui regarde la naissance spirituelle, c'est-à-dire la conversion d'une âme chrétienne, il me semble qu'il faut considérer trois temps différents: celui qui la précède, le temps où cette conversion s'accomplit et celui qui la suit immédiatement. Dans le temps qui la précède, ce sont de grands soins, et de la part de l'âme qui doit enfanter, pour parler ainsi, la sainte résolution de servir Dieu, et du côté de Dieu qui forme en l'âme cette sainte résolution et qui nous aide à la mettre au jour. Dans le temps qu'on se convertit effectivement, qu'on se détermine tout de bon et sans réserve à vivre une vie chrétienne, ce sont des combats, ce sont des douleurs qui surpassent toutes celles que les mères souffrent dans l'enfantement. Dans le temps qui suit, non seulement on oublie tous les maux qu'on a soufferts [...] mais il succède à ces maux une joie qui surpasse toutes les joies et qui rend à l'âme le centuple des douceurs auxquelles elle a renoncé pour l'amour de Dieu.[165]

La Colombière parle métaphoriquement de la conversion comme d'une "naissance spirituelle" qui débute par une "sainte résolution de servir Dieu."

---

[165] *Œuvres complètes*, II, 352-53.

C'est "Dieu qui forme en l'âme cette sainte résolution" mais c'est l'âme elle-même qui "doit enfanter" la résolution. À l'origine de la conversion se trouve donc une détermination objective, "tout de bon et sans réserve, à vivre une vie chrétienne." En langage courant, cette détermination est une décision. Elle peut être elle aussi comprise comme la prise d'une habitude de pensée, en tant qu'elle gouverne la conduite du converti et elle habitue le croyant à une manière de vivre.

La Colombière développe cette idée en parlant de la conversion comme de la formation d'"une résolution constante d'être à Dieu et [de lui faire] un parfait sacrifice de son cœur."[166] Ainsi la résolution fonctionne dans la vie du converti de la même façon que l'éloquence dans l'orateur idéal: elle règne dans le sentiment et se révèle dans la pratique.

Du point de vue théologique, il est vrai que "la conversion suppose la grâce surnaturelle"; en effet, la conversion "n'est autre chose qu'une exacte correspondance à cette grâce qui nous invite à changer."[167] Selon La Colombière, cependant, la grâce "n'est autre chose qu'une lumière, qui éclaire l'esprit et qui, en même temps, échauffe la volonté; une pensée qui nous instruit et qui nous touche, qui nous découvre le bien et qui nous porte à l'aimer."[168] Mais il affirme que la grâce se manifeste surtout dans les situations diverses où l'on se trouve: "Quoique Dieu puisse produire immédiatement par lui-même, et cette bonne pensée, et ce bon désir, il se sert néanmoins, pour l'ordinaire, des objets extérieurs et sensibles."[169] L'auteur précise de quoi il peut s'agir:

> Un crucifix, un homme qui combat avec la mort, un exemple de modestie et de véritable piété sont les instruments dont [Dieu] se sert pour faire entrer par les yeux le remède qui doit guérir l'âme. Une autre fois il prendra occasion d'un discours chrétien, d'un récit édifiant, d'un bon et salutaire conseil, et s'insinuera ainsi par les oreilles jusqu'au fond du cœur [...] Ces occasions dont Dieu se sert pour nous appeler [...] sont extrêmement rares [dans le monde]; on y voit peu d'objets qui inspirent la componction; les discours qu'on y tient ordinairement ne sont pas de ceux qui persuadent la piété.[170]

Il élargit sa conception en parlant de la forme que la grâce prend chez celui qui se convertit:

---

[166] *Œuvres complètes*, II, 369.

[167] *Œuvres complètes*, III, 463.

[168] *Œuvres complètes*, III, 463; voir *Œuvres complètes*, II, 355 pour la même idée.

[169] *Œuvres complètes*, III, 463-64.

[170] *Œuvres complètes*, III, 464.

De plus, si cette grâce par laquelle Dieu m'invite à une vie plus chrétienne, si cette grâce, dis-je, n'est efficace, il est évident que je ne me convertirai point, quoique je le puisse. Mais qu'est-ce que cette grâce efficace du côté de Dieu? Ce n'est autre chose, disent les théologiens, que le choix de certaines circonstances avantageuses qui favorisent le succès de la vocation, de certains moments précieux où les obstacles qui pourraient en empêcher l'effet se trouvent heureusement, éloignés.[171]

Ainsi sa conception de la grâce divine et de la conversion suscitée par cette grâce reste étroitement liée aux circonstances. Autrement dit, c'est l'expérience vécue qui est la matrice pour la prise des décisions, donc pour la prise de bonnes habitudes.

Cette conception de la grâce accroît les exigences pour ceux auxquels est confiée la mission de prêcher. Justement, le fait que "certaines circonstances avantageuses [...] favorisent le succès de la vocation" donne à penser que des conditions désavantageuses contrarient ce succès. Cela peut expliquer pourquoi La Colombière insiste dans son sermon "De la fuite du monde" et ailleurs qu'il faille s'éloigner de l'esprit mondain pour profiter des interventions divines. La raison en est que le croyant s'expose dans le monde à de mauvaises habitudes et que celles-ci sont contagieuses.[172] Il est vrai qu'il parle de la conversion comme d'un événement plutôt que comme un processus: tous ses emplois du mot "conversion" renvoient à ce sens-là.[173] Mais il affirme que c'est l'enracinement de mauvaises habitudes qui empêche la conversion, où la conversion se comprend comme réponse à un appel du Seigneur. En commentant un passage de Matthieu,[174] il le dit ainsi:

Saint Bernard, dans le troisième discours qu'il a fait sur notre évangile, nous apprend que la conversion du pêcheur est mystérieusement exprimée dans les paroles que je viens de rapporter. Il dit que ces animaux que Jésus-Christ fait délier pour être amenés à lui sont la figure des âmes que leurs mauvaises Habitudes enchaînent de telle sorte qu'elles ne peuvent, ou du moins qu'elles

---

[171] *Œuvres complètes*, III, 464.

[172] Voir *Œuvres complètes*, III, 459. Le même principe tient pour les vertus (*Œuvres complètes*, II, 414; cf. *Œuvres complètes*, I, 451; III, 234-35; IV, 391) et pour la sainteté (*Œuvres complètes*, II, 423).

[173] Ainsi il fait allusion à une "seconde conversion," après une rechute (*Œuvres complètes*, IV, 85). Selon cette conception, la conversion divise la vie du pécheur en un "avant" et un "après." Son modèle pour cette idée a peut bien été saint Augustin (voir *Œuvres complètes*, II, 355; IV, 235).

[174] C'est le verset suivant: "Vous trouverez une ânesse liée et son ânon auprès d'elle; déliez-la et me l'amenez" (Mt XXI, 2). Note: le texte grec (*lusantes agagetemoi*) ne donne pas d'objet pour le double ordre de Jésus; il n'est donc pas clair s'il s'agit de délier l'ânesse et l'ânon tous les deux ni lequel il faut amener.

> ne veulent pas faire le bien, ou plutôt qu'elles ne peuvent et ne veulent pas en même temps.[175]

La question de la façon dont Jésus-Christ "fait délier" ces âmes est moins importante ici que le fait que l'enchaînement par de mauvaises habitudes empêche de faire le bien. Cette question peut être abordée de façon théologique, et alors elle s'inscrit dans la problématique de la grâce. Elle peut aussi être traitée selon la logique de la représentation, et alors se comprendre en fonction des circonstances à chercher ou à éviter. Dans cette logique, le monde habité par de mauvaises habitudes peut instiller ces mêmes dispositions dans la vie de celui qui vit en son milieu. Le conseil du prédicateur est donc clair: si vous voulez être saint, il faut que vous vous convertissiez par la prise de bonnes habitudes; et pour faciliter cette acquisition, évitez tout ce qui l'entraverait, surtout le contact avec de mauvaises habitudes.

La prédication de Claude La Colombière se révèle alors comme une pratique sacrée de la rhétorique qui vise à la conversion de l'auditeur. Bien entendu, il s'agit d'une conversion indirecte. Dans ce sens, le plus que le prédicateur peut attendre de la part de l'auditeur est une décision d'éviter les espaces et les personnes habités par des dispositions mauvaises et de fréquenter les endroits habités par les bonnes. Le caractère dialectique de son métier, où le prédicateur s'oppose en quelque sorte à son auditeur, fait écho au lieu général de l'épidictique qui oppose la vertu au vice. En faite, dans la mentalité de l'époque, le prédicateur représente la voix de Dieu; pour reprendre les mots de René Rapin, "le Prédicateur ne parle que de la part de Dieu [...] sa parole est la parole de Dieu même."[176] Dans son rôle de prédicateur, La Colombière s'identifie donc à la vertu. Selon cette logique, c'est l'auditeur qui est habité par le vice et qui a donc besoin de se convertir. Le sermon sert alors un but pratique: aider l'auditeur à se sauver, surtout par l'encouragement d'une retraite du monde. Or, le "monde" se révèle chez La Colombière plus comme un esprit que comme un espace concret. Pour lui, le monde consiste surtout en une "manière de faire" qui contredit celle qui se trouve dans l'Évangile et qui habite les saints. La tâche du prédicateur est donc d'influencer la manière de vivre de son auditeur, de faire changer ses idées et ainsi d'exercer un effet pratique sur sa conduite personnelle.

Pour arriver à cette fin, il emploie l'art rhétorique qu'il avait appris et enseigné dans les collèges de la Compagnie de Jésus à Lyon et en Avignon. Pour La

---

[175] *Œuvres complètes*, IV, 93-94. La référence est à Bernard de Clairvaux: "Ainsi, celui qui était attaché et ne pouvait ou ne voulait rien faire, s'est vu détaché sur l'ordre du Seigneur, ou plutôt, il s'est vu, sans le vouloir, et sans pouvoir résister, plus étroitement lié par un double lien." Voir M. l'Abbé Charpentier, trad., "Troisième sermon pour le dimanche des rameaux," *Œuvres complètes de saint Bernard*, 8 t. (Paris: Librairie de Louis Vivès, 1865-1868) III, 202, §2.

[176] Rapin, "Réflexions sur l'éloquence de la chaire," p. 77.

Colombière prédicateur comme pour La Colombière rhéteur, il est donc toujours question de convaincre l'auditeur, en le persuadant de la crédibilité de ses propos: ce n'est que le registre qui a changé. Dans les deux contextes, profane et sacré, l'orateur veut engager son public intégralement dans son discours - aux plans affectif, pratique et relationnel. La logique de la représentation démontre comment cette action peut aussi être comprise comme action divine, dans la mesure où il est pensable que Dieu puisse influencer le processus de prise d'habitudes. Cette intervention serait plus où moins indirecte, dépendant du contexte, par exemple, dans la prédication ou dans les circonstances concrètes de la vie quotidienne du croyant. Quoi qu'il en soit, il s'agit toujours de la prise de décisions - de la part de Dieu, du prédicateur et de l'auditeur - qui entraîne la prise des habitudes.

Le rôle de la prédication de La Colombière dans le processus de la sanctification de son auditeur se montre donc concevable selon la logique qui se révèle dans la structure même de ses discours. Sans doute, nous pourrions effectuer une étude semblable d'autres prédicateurs de l'époque qui avaient reçu une formation pareille à la sienne, par exemple, Bossuet au collège des Godrans à Dijon, ou Bourdaloue à Sainte-Marie de Bourges. De fait si La Colombière a pu développer ses dons naturels pour les études, la prédication, l'accompagnement spirituel et la diplomatie, ce fut largement grâce aux attentions de ses supérieurs. Quoi qu'il en soit, de ses missions en France et en Angleterre est sorti un apport restreint mais assez remarquable à la rhétorique classique, à l'écriture spirituelle et surtout à la prédication. Celle-ci s'acheva dans le contexte d'une Angleterre déchirée par les guerres de religion et par des intrigues politiques qui s'avérèrent décisives dans la vie du jeune missionnaire. Son accompagnement spirituel, notamment de Marguerite-Marie Alacoque et de Marie-Beátrice de Modène, lui a finalement valu de figurer en note de bas de page dans les histoires respectives de la dévotion au Sacré-Cœur et de la cour des Stuart après la restauration de ces derniers.

Sur le plan littéraire, notre étude de ses discours et sermons ne révèle pas beaucoup d'originalité chez lui par rapport à ses contemporains. La Colombière apparaît bien, dans le courant érudit de son époque, comme un contributeur plutôt discret à l'invention du style classique français.[177] Son sens de l'importance historique de ce qui se passait en littérature autour de lui témoigne de sa perspicacité et de sa culture. Mais si l'on ne peut voir en lui un grand innovateur, il faut quand même reconnaître qu'une vision dynamique du monde et de l'être humain émerge de ses sermons. Dans cette vision se trouve

---

[177] Pour une étude du développement de ce style chez les grands prédicateurs, voir Aurélien Hupé, "La Poétique de la prédication au XVIIe siècle en France," mémoire de DEA soutenu sous la direction de Gérard Ferreyrolles à l'Université de Paris IV-Sorbonne en 2004.

l'incontestable importance de La Colombière au plan théologique. C'est une conception qui remplit le tableau souvent peint de lui comme "apôtre du Sacré-Cœur" et qui révèle un homme conscient de la capacité de l'être humain à se convertir par le pouvoir de la langue parlée.

Summary

Associated today primarily with Margaret Mary Alacoque (1647-1690) and devotion to the Sacred Heart, French Jesuit Claude La Colombière (1641-1682) was known in late seventeenth-century France mainly for his preaching. Between 1684 and 1697 appeared five successive French-language editions of his sermons, which he delivered for the most part in Lyon at the church of the College of the Trinity (1673-1674) and in London before Mary of Modena, then Duchess of York (1676-1678). In point of fact, La Colombière hardly mentions the Heart of Christ in his sermons, focusing instead on holiness as the goal of the devout life and as manifest in the lives of holy people. Through a contextualized literary study of these sermons, the present article demonstrates that his preaching developed out of the education La Colombière received in the Jesuit colleges of Lyon, Avignon, and Paris, above all from his study of Ciceronian rhetoric and exposure to the homiletic tradition of the day.

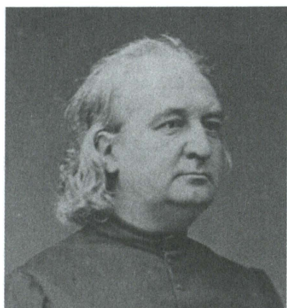
Sumario

Asociado hoy día principalmente con Margarita María Alacoque (1647-1690) y la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, el jesuita francés Claude La Colombière (1641-1682) era conocido, en la Francia de finales del siglo XVII, por su predicación. Entre 1684 y 1697 aparecieron en lengua francesa cinco ediciones sucesivas de sus sermones, que él había predicado en su mayor parte en Lyón, en la iglesia del Colegio de la Trinidad (1673-1674), y en Londres, ante Mary de Modena, entonces Duquesa de York (1767-1678). En realidad, La Colombière apenas menciona al Sagrado Corazón en sus sermones, centrándose más bien en la santidad como meta de la vida devota, y según se manifiesta en las vidas de las personas santas. Por medio de un estudio literario contextualizado de estos sermones, el presente artículo demuestra que su predicación desarrolló la educación que había recibido en los colegios jesuitas de Lyón, Aviñón y París, sobre todo de sus estudios de la retórica ciceroniana, y al influjo de la tradición homilética de la época.

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU NOVA SERIES Vol. 4

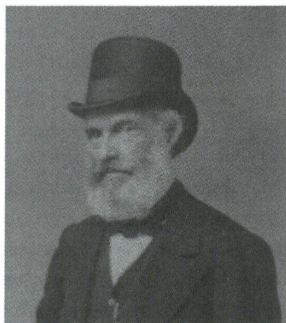
"Œcuménisme" au xixe siècle. Jésuites russes et union des Églises d'après les Archives Romaines de la Compagnie de Jésus

Robert Danieluk, S.J.


Jean Gagarin, S.J.

Au XIXe siècle, quelques Russes, convertis au catholicisme, sont entrés dans la Compagnie de Jésus, surtout en France. Destinés par les supérieurs à l'œuvre qui leur était le plus cher : travailler pour la conversion de leur pays d'origine et dépasser ainsi la division des Églises, ils ont participé de différentes manières à cette initiative, en étant à l'origine de plusieurs idées et projets (par exemple, la fondation de la revue *Études*).

Dans leur œuvre on peut voir non seulement un exemple des efforts "unionistes" de l'époque, mais aussi une continuation de l'engagement de l'Ordre entier en faveur de l'union. En effet, les jésuites l'ont toujours soutenue et aidée : ils ont été à l'origine de l'union de Brest Litovsk en 1596, ils l'ont ensuite aidée par leurs missions et par la formation du clergé gréco catholique, ils ont enfin envoyé des missionnaires pour soutenir les uniates en Podlachie (1878-1904). Pour cela, l'apport des jésuites russes du XIXe siècle à l'œuvre de l'union des Églises pourrait être considéré comme faisant partie d'une initiative plus grande entreprise et poursuivie par la Compagnie pendant plusieurs siècles.


Eugène Balabine, S.J.

Le but de ce livre est de rappeler ce chapitre de l'histoire de l'Ordre à l'aide des documents gardés aux Archives Romaines de la Compagnie de Jésus (ARSI).

Rome, 2009. € 50,00 (€ 40, 00 à nos abonnés)



BOOK REVIEWS

Dalla Sicilia alle Montagne Rocciose: P. Giuseppe Cataldo, Gesuita di Terrasini (PA). By Antonino Lo Nardo. (Palermo: Provincia Regionale, 2007. Pp. 351. N.p. Paperback.)

Among Catholic missionaries who served in the United States in the nineteenth century, few were as influential as Giuseppe Cataldo. Born in the Sicilian village of Terrasini in 1837, he entered the Society of Jesus three months before his sixteenth birthday. Ten years later, when the Jesuits were driven from their homeland by Giuseppe Garibaldi, young Cataldo emigrated to the United States where he spent the next sixty-six years as a missionary in the Far West and Alaska. After Pierre Jean De Smet, the famed Belgian Jesuit, this Sicilian priest was probably the best known Catholic missionary in the Pacific Northwest.

Giuseppe Cataldo deserves to be remembered by contemporary historians for several reasons. He shaped Jesuit missionary policy vis à vis both Native Americans and Whites as superior of the Society's Rocky Mountain Mission, a vast territory embracing the present-day states of Washington, Oregon, Idaho, and Montana. A man of prodigious energy and persistence, Cataldo vigorously promoted missionary work in both Europe and the United States. During one trip alone, in 1885, he recruited thirty-one young men to join the Rocky Mountain Mission. A promoter of the study of native languages by missionaries, he himself was the master of ten. Cataldo also influenced Catholic education among both Whites and Indians in the Pacific Northwest. In addition to establishing a network of industrial schools for native children, he was instrumental in the founding of Gonzaga University and Seattle University in the State of Washington. A celebrity who was regularly consulted in his lifetime by historians, linguists, and anthropologists, he died in 1928 at the age of ninety-two. Despite his prominence, no critical historical study of Cataldo exists.

The present volume was written not to debunk legends about this unusual Sicilian missionary but to reintroduce Cataldo, in a straightforward manner, to countrymen who may have forgotten him. The author underscores the heroism of his subject, but neither he nor the writer of the book's thoughtful preface, Francesco Cultera, S.J., ignores the shortcomings of nineteenth-century missionary activity evident to contemporary readers.

About half of the book is devoted to a summary of Cataldo's life; the remainder reproduces selected correspondence and other documents touching on his career. While some letters shed welcome light on missionary methodologies, it is not always clear why other documents are included. A chapter from a master's thesis about Cataldo might perhaps more profitably have been integrated into the narrative than reproduced as an appendix. Some readers may quibble with the publisher's decision to omit the apparatus that usually accompanies a book of this sort. For example, the volume contains a bibliography but no index. Because photographic illustrations lack credit lines it is difficult to determine their provenance. These lapses are compensated for, however, by the book's strengths. It makes available to the general reader the remarkable life of a figure who was legendary in Sicily in his own day but who has long since fallen down the memory hole. While not a definitive biography, the study serves as an informative and useful introduction to the life of Giuseppe Cataldo, one of the most under-appreciated missionaries of the nineteenth- and early twentieth centuries.

Santa Clara University, Santa Clara, California Gerald McKevitt, S.J.

Annotations and Meditations of the Gospels: Volume II: The Passion Narratives. By Jerome Nadal, S.J. Trans. Frederick A. Homann, S.J. With an Introductory Study by Walter S. Melion. (Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2007, Pp. 308, 45 color illus. $39.95. Cloth. ISBN 0-9161-1-48-7).

Este es el tercero de una serie de tres volúmenes, que presenta por primera vez la obra de Jerónimo Nadal, S.J. en traducción inglesa. El primer volumen fue publicado en 2003, y trataba de *The Infancy Narratives.* Se nos decía en el Prólogo del Director de la Editorial de la Saint Joseph University Press, de Filadelfia, que se había tomado la decisión práctica de publicar a continuación el tercer volumen de la obra de Nadal–*The Resurrection Narratives–,* y así se hizo en 2005. El segundo volumen de la obra completa –*The Passion Narratives-* acaba de publicarse en 2007. Es el más largo de todos y presenta más dificultades el poder adaptar la obra de Nadal en estos tres volúmenes.

Las láminas de este tercer volumen tienen la misma altísima calidad artística de los dos anteriores, al ser reproducidos los grabados de Nadal de la edición de 1607, de la que se conserva un ejemplar en la Biblioteca del Teologado de

Woodstock, en la Universidad de Georgetown (USA). Junto con los otros dos volúmenes, esta obra va a ser indudablemente de un valor inestimable para todos los lectores de habla inglesa, que podrán apreciar la belleza de estos grabados y los comentarios de Nadal sobre la Vida de Cristo, tal como se publicaron hace más de cuatro siglos. Porque la obra de Jerónimo Nadal ha tenido, y sigue teniendo, una enorme influencia en la espiritualidad y en el arte de Oriente y Occidente (como ya explicamos en nuestro estudio publicado en *AHSI* 73 (2004) 89-110). Como ya se indicó, las *Evangelicae Historiae Imagines* se publicaron por primera vez en 1593, en Antwerp, separadas de los comentarios y meditaciones, y en 1595 aparecieron ya junto con las meditaciones bajo el título *Adnotationes et Meditationes in Evangelia.* El mismo año 1595 apareció la segunda edición de la obra completa, y en 1607 la tercera, de la que se conserva un ejemplar en la Universidad de Georgetown, y de la que en estos volúmenes se hace una reproducción.

El volumen I incluía un estudio monográfico de Walter S. Melion, profesor en el Departamento de Historia del Arte de la Johns Hopkins University, sobre "The Art of Vision in Jerome Nadal's *Adnotationes et Meditaciones in Evangelia,*" que explica muy bien el proceso de la obra de Nadal hasta llegar a su publicación. Una vez más me parece importante citar las palabras del Prof. Melion, gran experto en la obra de Nadal, para poder entender bien las imágenes y reproducciones de los tres volúmenes:

> His book consists of exegetical annotations and interpretative meditations on a series of detailed images ("imagines"). Designed by Bernardino Passeri and Martin de Vos and engraved mainly by the Wierix brothers of Antwerp, the pictorial images are centrally important to Nadal's program; they distinguish his text, written between 1568 and 1576 but refined continually until his death in 1580, from Fr. General Francisco de Borja's earlier meditations on the Sunday gospels (1563-67), embellished rather than structured by a series of prints (pp. 1-2).

En lugar del ya mencionado estudio en el volumen I, en el tercer volumen el Prof. Melion tiene un ensayo sobre "*Mortis illius imagines ut vitae.* The image of the Glorified Christ in Jerome Nadal's *Adnotationes et Meditaciones in Evangelia.*" En él trata el Prof. Melion sobre la imagen del sacrificio de Cristo, como el preludio de su victoria, que aparece en el "Levantamiento de la Cruz" (lámina 18) de este segundo volumen:

> There I argue that Nadal portrays the raising of the Cross as an act of sacramental artifice fashioned by the "Deus Artifex"; the sacred image of Christ upon the Cross prefigures the resplendent manifestation of the risen Christ at the tomb.

En el estudio preliminar de este volumen, el Prof. Melion se fija en dos pasajes

de la Pasión en que Nadal se extiende más detalladamente al escribir sus meditaciones sobre el Cristo sufriente: el Huerto de los olivos y el Juicio de Cristo a la entrada del palacio del gobernador de Jerusalén:

> Both sequences contain rarely illustrated scenes–Jesus openly acknowledging His divinity before Judas and the soldiers at Gethsemane and Pilate defending Jesus after His return from Herod–that Nadal utilizes to demonstrate how the soul engages in pious meditations by mobilizing the eyes, using them to attach body, mind, and heart to the "imagines" Jesus has conferred in support of Christian doctrine (Plates 2, 11).

El Prof. Melion trata detalladamente estos dos pasajes de la Pasión de Cristo, destacando cómo el P. Nadal se apoya en ellos para demostrar la divinidad de Cristo, que aparece en ellos de un modo tan claro, ilustrado con las consideraciones de las meditaciones y las ilustraciones de los grabados. Es particularmente interesante ver cómo compara el Prof. Melion estas escenas de la obra de Nadal, con la de otras series de grabados. De un modo especial aparece la similitud de estas escenas con las de la serie de Benito Arias Montano titulada *Christi Jesu vitae admirabiliumque actionum speculum*, publicada en Antwerp en 1573, que fue realizada en el taller de Philip Galle, y que sigue en esta obra a Gerard van Groeningen. De esta serie aparecen en este estudio los grabados de la página del título, y los de las escenas del Huerto de los olivos en el prendimiento de Jesús, y la de Cristo ante Pilato. También aparece en el estudio el grabado de Gerard de Jode, de la serie *Dominicae Passionis mysteria,* realizado por Antoon II Wierix, siguiendo a Martin de Vos, en Antwerp en 1585. Muy interesantes son también los ejemplos de cuatro pequeños grabados sobre madera, anónimos, de una serie de 1490, titulada *Speculum humanae salvationis.* Del mismo estilo, y realizado en Antwerp en 1503, es la escena que representa la majestad de Cristo en el Huerto de los olivos al echar por tierra a los que iban a prenderle: está tomada de una ilustración de laVida de Cristo de Ludolfo de Sajonia. La escena de Cristo delante de Pilato aparece también en el grabado de Maarten van Heemskerck, realizado por Dirck Volckertsz ca. 1548, y en la obra de Gerard de Jode, de su *Dominicae Passionis Mysteria,* realizada por Antoon II Wierix en Antwerp en 1585, siguiendo a Martin de Vos.

No cabe duda que estos grabados tuvieron que influir en la obra de Nadal, ya que en la vida artística de Antwerp se conocían los que realizaban estas series de grabados, y muchas veces eran los mismos los que los realizaban. Es notable la importancia que todos ellos dan a las dos escenas de la Pasión , que Nadal toma como manifestación de la obra redentora de Cristo. Todos los artistas, anteriores y posteriores a la obra de Nadal, se fijaron también en estos momentos tan singulares dentro de la Pasión, que marcan así la divinidad del Salvador.

La belleza de las láminas de la obra de Nadal es increíble: con una limpieza enorme de líneas y de composición, las escenas de este volumen están descritas también, como en los dos anteriores, con una gran originalidad. En ellas se pone de manifiesto la maestría de los grabadores flamencos, sobre todo de los hermanos Wierix, que realizaron estas imágenes. Después de cada grabado, aparecen la descripción y la meditación hechas por Nadal, que escribe sobre esa escena evangélica.

Este tercer volumen de la obra de Nadal completa ya esta magnífica publicación, que hace accesible este tesoro espiritual y artístico a tantas personas de habla inglesa.

Comunidad Sagrado Corazón de Jesús, Sevilla

Fernando García Gutiérrez, S.J.

Les Jésuites dans l'Espagne du XVIe Siècle. Par Marcel Bataillon. Édition établie, annotée et présentée par Pierre-Antoine Fabre. Préface de Gilles Bataillon. [Histoire.] (Paris: Les Belles Lettres, 2009. Pp. 352. € 35,00. Paperback. ISBN 978-2-251-38096-4.)

Marcel Bataillon (1895-1977) was perhaps the greatest Hispanist of the Francophone world. Bataillon was the founding president of*La Société des Hispanistes français de l'Enseignement supérieur*and the second president of the *Asociación Internacional de Hispanistas.* His tenure at the Sorbonne and then for twenty years at the *Collège de France,* where he was the holder of the Chair of Iberian and Latin American Languages and Literature, produced an unmatched scholarly corpus that specialized in the humanist movement of the sixteenth century, and studied such key figures as Erasmus, Cervantes, the Valdés brothers, Dominican Bishops Bartolomé de las Casas and Vasco de Quiroga, among others. He was noted for studying texts not only for their literary value, but in the full breadth of the complexity of their context: socio-cultural, political, and in particular religious.

The early Society of Jesus in Spain did not escape his eye, and in 1946 his lectures at the *Collège de France* treated this subject with great rigor and originality much to the chagrin both of anti-Jesuit Spanish Republicans in French exile and Spanish Catholics sympathetic to the Franco regime. These lectures, never published until now, are edited and annotated by Pierre-Antoine Fabre, director of studies of *l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* and director of *le Centre d'Anthropologie Religieuse Européenne* of Paris, with a preface of Gilles Bataillon, Marcel Bataillon's younger brother and director of studies at *le Centre d'études mexicaines et centraméricaines* of the French Foreign Ministry.

Fordham University, New York Claudio M. Burgaleta, S.J.

La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600. Di Michela Catto. [Storia 32.] (Brescia: Morcelliana, 2009. Pp. 248. € 18,00. Paperback. ISBN 978-88-372-2301-4.)

Solo pochi lustri fa non sarebbe stato possibile scrivere questo libro: altre erano le certezze e gli interessi storiografici attorno all'Ordine ignaziano. Oggi molte cose sono cambiate. Concorrenza, dissenso, conflittualità sono diventati paradigmi interpretativi che permettono di comprendere meglio anche la storia interna alla Chiesa di Roma e alla sua variegata componente regolare.[1] Non solo. Fare un'opera di sintesi sui dissidi che attraversarono tra Cinque e Seicento l'Ordine religioso ricordato sui manuali di storia come la disciplinata milizia ai comandi del papa e del preposito generale – quella Compagnia di Gesù i cui membri professavano un'obbedienza cieca e assoluta (il famoso *perinde ac cadaver*) – è ora possibile, anzi più che mai necessario dopo una stagione fiorente di studi e ricerche, anche per il crollo di steccati e pregiudiziali un tempo imperanti nella storiografia ecclesiastica nostrana. Finalmente, anche per gli storici italiani «la consolidata immagine di una Compagnia di Gesù quale perfetta creatura dell'ortodossia controriformistica» è "da rivedere e attenuare" (p. 56).

Che la citazione d'apertura dell'Introduzione rimandi agli studi dell'intellettuale francese che più ha contribuito in questi anni alla rilettura del Seicento letterario italiano, Marc Fumaroli, è poi il segno di un percorso storiografico che ha messo a frutto competenze diverse, raccogliendo intuizioni capaci di superare le barriere disciplinari, pienamente consapevole oramai del significato extra-religioso che la storia degli Ordini regolari, e quella della Compagnia in particolare, ebbe in età moderna. Come hanno sottolineato anni fa le ricerche e i seminari coordinati, in tempi e luoghi diversi, da Luce Giard, John O'Malley, S.I., Pierre Antoine Fabre e Antonella Romano, lo studio della Compagnia ignaziana è diventato il grimaldello per approfondire una serie di questioni che investono interessi culturali, scientifici, socio-economici dell'intera società cinque-settecentesca.[2]

Siamo al superamento, insomma, di quell'immagine, propria di tanta storiografia laica (sia cattolica sia anticlericale, curioso paradosso), che ha fatto della Compagnia di Gesù il simbolo della controriforma trionfante (p. 6). Non

---

[1] Massimo C. Giannini, ed., "Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare nell'Europa d'antico regime," *Cheiron* 43-44 (2006).

[2] Luce Giard, Louis De Vaucelles, S.I., eds, *Les Jésuites a l'âge baroque (1540-1640)* (Grenoble: Jérome Millón, 1996); John. W. O' Malley, S.I., Gauvin A. Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy, S.I., eds., *The Jesuits. Culture, Sciences, and the Arts 1540-1773* (Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1999); Pierre-Antoine Fabre, Antonella Romano, eds., "Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches," *Revue de synthèse* 120 (1999).

che questo aspetto non sia più un ingrediente importante della sua storia. Però attività e funzioni svolte dalla Compagnia in area cattolica – diverse, come è ovvio che fosse,da quelle praticate tanto nei territori europei da riconquistare all'ortodossia come tra le popolazioni americane da convertire o presso le corti asiatiche con cui avviare un dialogo non facile – possono ora essere declinate secondo una varietà di posizioni e comportamenti (teologici, morali, educativi, politici, scientifici) che non sono più riducibili, semplicisticamente, a una strategia di fedeltà e obbedienza romana. A questa sensibilità, del resto, ci avevano già abituato studiosi come A. Lynn Martin e Robert Bireley, S.I.[3] E altrove, come nella Spagna di fine Ottocento dello studioso gesuita Antonio Astrain, S.I., non erano mancate le occasioni per sottolineare i percorsi contraddittori della "milizia del papa" nelle corti dell'Europa cattolica. Una varietà, quella che emerge dietro l'apparente (e ormai anacronistica) monoliticità gesuitica, che giustamente Michela Catto affida agli ossimori di D'Alembert: "contemporaneamente, nello stesso corpo, la ragione accanto al fanatismo, la virtù accanto al vizio, la religione accanto al sacrilegio, il rigorismo accanto al lassismo" (p. 5).

Altro ancora potrebbe aggiungersi a monte di questa revisione e a giustificazione di più attente e aggiornate interpretazioni: senz'altro la rinnovata clientela, per così dire, degli archivi regolari (frequentati ora in maggior parte da laici e da molte studiose); e poi quella Europa delle corti storiograficamente uscita dall'oblio, in cui il ruolo dei religiosi ha trovato più coerente e convincente collocazione. E cosa dire, infine, dell'attenzione posta sull'ampia e diffusa trattatistica politica di tradizione umanistica ed erasmiana, non ancora svincolata dall'etica e che ebbe in Giovanni Botero (contro l'eresia machiavelliana) uno dei suoi maggiori esponenti?

Una sorta di maledizione originaria investì l'Ordine ignaziano fin dalle sue origini, da subito percepita e precisata, per esempio, da Carlo Borromeo nei primi anni Sessanta del Cinquecento: perché tanti sospetti attorno ai gesuiti, si domandava l'arcivescovo milanese, ogni volta che fanno il loro ingresso in una qualche città, in occasione della fondazione di un nuovo collegio? A partire da questo peccato originale, le pagine del volume danno conto del clima contraddittorio che circondò la Compagnia, prima di tutto a causa dell'esperienza spirituale (giudicata non completamente ortodossa) di Ignazio e dei suoi primi seguaci: *alumbrados*, nel giudizio dell'Inquisizione di Spagna. Non diversi peraltro, in questo, da altri Ordini (i cappuccini, i barnabiti, gli oratoriani), che nei loro inizi si mossero tra accuse d'eresia, tortuosi percorsi di

---

[3] A. Lynn Martin, *The Jesuit Mind: the Mentality of an Elite in Early Modern France* (Ithaca: Cornell University Press, 1988); R. Bireley, S.I., *The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts and Confessors* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

definizione del loro status e tentativi di normalizzazione. Le aspirazioni e gli obiettivi originari (il progetto ignaziano) dovettero confrontarsi con gli sviluppi dei decenni che seguirono, tra poderose conquiste che quegli inizi solo in parte potevano prevedere (la *ratio studiorum*, i collegi, le missioni) e le trasformazioni successive tra contrasti sempre più minacciosi e laceranti. Problemi di vocazione come vedremo, ma anche di fedeltà politica alle diverse corti cattoliche. Problemi, gravi, di relazione coi vecchi Ordini e le loro teologie: con i domenicani, su tutti, per via della controversia sulla "grazia" (che divise però anche i membri della Compagnia). Fino alla lotta senza quartiere sui "riti cinesi," che vide papato e vecchi Ordini a tal punto ostili da minare alla base la credibilità dei gesuiti già negli anni Venti del Settecento, ben prima delle espulsioni borboniche, dando corpo, mutati però ormai i tempi, allo "scisma" paventato da Carlo Borromeo e portato infine a compimento da Roma con la soppressione del 1773. E poi le divisioni interne, appunto: la vocazione missionaria contrapposta a quella educativa, la vita di contemplazione all'attivismo apostolico; nonché la varietà di posizioni e i contrasti che attraversarono i gesuiti a causa delle *Costituzioni*, della struttura gerarchica del loro Ordine, del loro modo di procedere nel mondo. Oltre a dare conto di fatti, eventi e personaggi che segnarono le prime contestazioni interne alla *Societas*, il volume è infine percorso da temi che ancora attendono approfondimenti e nuovi studi, come quella capacità di discernimento che, affidando alla coscienza individuale (oltre che collettiva) una possibilità di analisi e di scelta non del tutto soffocate dagli ordini perentori dell'autorità superiore, finiva per aprire spiragli e brecce in quel dogma dell'obbedienza assoluta che mai, forse, finì per essere tale (come recentemente ha indicato Silvia Mostaccio).[4]

Nel volume di Michela Catto quattro capitoli precedono l'importante Appendice (che dà parola al maggiore dei dissidenti interni, Juan de Mariana): i contrasti delle origini fino al generalato di Everardo Mercurian, il progetto riformatore, di impronta spirituale, di Achille Gagliardi e del partito "degli zelatori," le dissidenze durante il lungo generalato di Claudio Acquaviva, le risposte alla crisi di Pedro Ribadeneira e, appunto, del Mariana, tra loro antitetiche. E infine, come detto, la memoria di quest'ultimo sui *grand errori che sono nella forma di governo dei giesuiti*, filo rosso di una organizzazione interna apparsa da subito troppo diversa e originale rispetto a quella degli altri Ordini religiosi, e precisatasi poi in esperienze scolastiche e politiche ancora una volta concorrenziali e/o conflittuali rispetto alle altre voci della Chiesa di Roma.

L'interesse dell'autrice si focalizza sugli aspetti del dibattito teorico, del confronto polemico; ed ampio spazio viene dato alle vicende che segnarono la

---

[4] Silvia Mostaccio., "Codificare l'obbedienza. Le fonti normative di gesuiti, oratoriani e cappuccini a fine Cinquecento," *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 1 (2005) 49-60.

vita spirituale dei seguaci di Ignazio, le forme di misticismo che contraddistinsero altrettante posizioni in seno al mondo regolare e alla multiforme religiosità della prima età moderna. Certo sarebbe stato interessante riuscire a collocare entro un più preciso quadro storico-politico – per esempio attraverso lo studio delle relazioni diplomatiche e dei contrasti che percorsero in quell'epoca le maggiori corti europee e la curia papale – le laceranti polemiche di cui qui si tratta. Ma avrebbe richiesto uno sforzo e competenze compatibili con un lavoro a più mani.[5]

Ecco dunque le prime ferite, all'inizio degli anni Cinquanta, in Portogallo: "una cifra considerevole di membri decise di uscire dall'Ordine" (p. 25). Quindi lo scontro con l'Inquisizione, i sospetti suscitati dalla pratica degli *Esercizi*, la presunzione esibita nella scelta del nome, la dura contestazione di Nicolás Bobadilla, l'originalità delle *Costituzioni*, troppo nuove per non creare dentro e fuori stupore, sospetti, gelosie. Si arriva così, dentro il nuovo Istituto, a discutere, a dover scegliere tra aspirazioni contemplative e apostolato attivo, tra case professe e collegi; questioni che stanno anche all'origine di quel rapporto controverso tra missioni e attività scientifico-culturale oggi al centro (dopo gli studi pionieristici di Ugo Baldini) di tanta ricerca (si pensi alle differenti letture della questione proposte da Rivkha Feldhay e Antonella Romano).[6]

Lo scontro non terminò in Portogallo. Più di un motivo accese il conflitto presso il re di Spagna Filippo II: i privilegi che sottraevano la Compagnia al controllo dell'Inquisizione spagnola, una mobilità che non assicurava una presenza di sudditi fedeli (naturali) nei ruoli di responsabilità in case e collegi, lo scontro drammatico, sentito anche in Italia, tra "vecchi" e "nuovi cristiani," quest'ultimi tacciati di aver occupato i posti chiave della dirigenza gesuitica (curia e assistenza) e di voler stravolgere, con gravi conseguenze, anche l'organizzazione scolastica del collegio romano. Il conflitto fazionario (interno oltre che esterno) assunse fisionomie diverse, incrociò preoccupazioni e urgenze a vari livelli, esasperandosi con gli anni: diffusa preponderanza spagnola contro il crescente spirito di appartenenza "nazionale," modello accentrato di governo contro la richiesta di maggiore partecipazione delle province (e dunque contrapposizione tra curia generale con sede a Roma e organi assembleari: congregazione generale, dei procuratori e provinciale), differenza di gradi (professi di tre e quattro voti contro coadiutori spirituali e/o

[5] Può essere utile la lettura, in un certo senso complementare, di Paolo Broggio, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento* (Firenze: Leo Olschki Editore, 2009).

[6] Rivkha Feldhay, "Knowledge and Salvation in Jesuit Culture," *Science in context* 2 (1987) 195-213; Antonella Romano, "Les Jésuites entre apostolat missionaire et activité scientifique (XVIe-XVIIIe siècles)," *AHSI* 54 (2005) 213-35.

temporali). Moltissimi furono i memoriali, le denunce, le richieste di intervento inviate ai sovrani e soprattutto al pontefice. Di parte italiana, anche: particolarmente violenta fu l'accusa lanciata da Benedetto Palmio contro la Compagnia occupata dai "nuovi cristiani."

I fatti milanesi legati all'esperienza mistica di Achille Gagliardi e di Isabella Berinzaga trovano collocazione su questo sfondo, intrecciando aspirazioni spirituali ritenute non del tutto ortodosse, progetti politici, disegni di riforma dell'Ordine, aperture verso il mondo femminile foriere di drammatiche esperienze (processi inquisitoriali, *sollicitatio ad turpia*). Achille Gagliardi fu tra i protagonisti alla fine degli anni Settanta di un'azione di protesta che nasceva "da una reale situazione di disagio presente nella Compagnia e dal tentativo di rinnovarla e riformarla nei suoi aspetti organizzativi"; allora l'ostilità si concentrò intorno "a coloro che avevano osato spifferare i problemi interni [...] direttamente alle orecchie del pontefice" (p. 79). Assume qui valenza interpretativa proprio l'originalità di alcuni contesti geografici, come appunto quello milanese di fine Cinque e inizio Seicento: luogo di incontro di esperienze diversissime, spirituali, missionarie, culturali; luogo di passaggio di padri e procuratori impegnati su diversi fronti (missioni, diplomazia: su cui ora si può vedere il bel saggio di Aliocha Maldavski),[7] protagonisti del dibattito che allora impegnò, insieme a loro, Roma e Madrid attorno alla querelle sulla grazia e sul nuovo modello americano delle "riduzioni" (temi non di poco conto, che per alcuni gesuiti significarono ostracismo, in alcuni casi addirittura il rischio della vita).[8]

Proprio al partito degli zelatori, di nuovo legato all'ambiente milanese e al Gagliardi, il volume dedica il terzo capitolo, incentrato sulle dissidenze esplose durante il generalato lungo e faticoso di Claudio Acquaviva, diffusissime, di nuovo, anche in area iberica. Fare della Compagnia un Ordine più simile a quelli già esistenti (modificandone le *Costituzioni* dunque), subordinarla all'Inquisizione spagnola, attenuarne il carattere accentrato dando spazio alla congregazione generale (in stretta simbiosi con una diversa concezione dell'obbedienza) e concedendo maggiore autonomia a quelle provinciali, ridurre le differenze gerarchiche. Su questo e su altro ancora si discusse allora, con memoriali e pamphlet. La V congregazione generale servì a dare alcune risposte, a rassicurare Inquisizione e re spagnoli e a rafforzare la posizione di Claudio Acquaviva. Esito scontato, sempre in quella assemblea, fu l'istituzione di una commissione per redigere un documento sui mali della Compagnia.

---

7 Aliocha Maldavski, "Società urbana e mobilità missionaria: i milanesi e la missione lontana all'inizio del Seicento", *Rivista di storia del cristianesimo*, 2009, fasc. I.

8 Cfr. Giuseppe Piras, *Martín de Funes S.I. (1560-1611) e gli inizi delle riduzioni dei gesuiti nel Paraguay* (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1998).

I problemi che emersero (il materiale raccolto e inviato a Roma fu la base di discussione per la VI congregazione generale del 1608) furono talmente gravi che, scrive l'autrice, "ne viene fuori il ritratto di una Compagnia anarchica, in cui non sono rispettate le regole di governo impartite dal generale, [...] in cui i superiori e i rettori dei collegi sono coinvolti in esercizi secolari, lontani dalla vita gesuitica," in cui "si sottolinea l'assenza di qualità di coloro che sono designati a governare" (p. 147). A questi mali, alla loro disamina e alle possibili soluzioni, attraverso i pareri e gli scritti di due figure autorevoli dell'Ordine, Pedro Ribadeneira e Juan de Mariana, è dedicato il quarto capitolo. Il primo, investito della responsabilità storiografica di redigere le biografie dei primi tre generali (Ignazio di Loyola, Diego Laynez, Francesco Borja), assunse le difese dell'Istituto, non solo contro gli attacchi esterni, ma soprattutto dai nemici interni. Il secondo invece fu assai critico verso il proprio Ordine, al punto da finire all'*Indice* sia in Spagna sia a Roma. Personaggio poliedrico e controverso, il Mariana si muoveva con i suoi interventi tra interessi politici ed economici: più nota la sua posizione favorevole al tirannicidio (causa di polemiche e reprimende soprattutto in Francia dopo l'assassinio di Enrico IV), meno la sua analisi della situazione finanziaria della monarchia spagnola, di cui coglie, fedele il Mariana a una tradizione ancorata a una valutazione teologica e morale delle decisioni prese dal re in questo settore, gli esiti nefasti sui ceti medio-bassi, individuando la causa della condizione di sempre maggiore miseria delle classi sociali meno abbienti proprio nella rapina perpetrata dalle autorità regie attraverso la svalutazione della moneta spagnola rispetto ai mercati internazionali (pp. 161-62). Un lessico politico, il suo, che si trasferisce tale e quale nell'esame delle cause delle proteste di molti confratelli verso la curia generalizia: nel *Discorso [...] intorno a' grand'errori che sono nella forma del governo dei giesuiti*, Mariana «applicava le dottrine che aveva già espresso intorno alla figura del re tiranno alla struttura e all'organizzazione della Compagnia», cercando poi di suggerire i modi per correggerli. "Era convinto che tutti i problemi dell'Ordine [...] sorgessero proprio dall'esistenza di una struttura monarchica non corretta da un sistema democratico, che la fonte di ogni errore fosse non nei sudditi ma nei superiori [...] Se nel *De Rege* aveva indicato nell'aristocrazia un valido contrappeso ai poteri del sovrano, per il generale dell'ordine suggeriva il potenziamento delle congregazioni provinciali. Agli usi della Chiesa e a quelli degli altri Ordini religiosi Mariana si richiamava per sostenere la necessità di diminuire il potere del generale attraverso la convocazione a cadenze prefissate delle congregazioni generali" (p. 167). Non mancavano gli attacchi al sistema scolastico, alla gestione dei beni dell'Ordine, agli impegni cortigiani e secolari di tanti gesuiti spagnoli. La lettura del *Discorso*, a partire dalle considerazioni sulla Compagnia, finisce così per suscitare più di una riflessione anche su alcune grandi questioni legate all'elaborazione del pensiero politico seicentesco.

Università di Udine Flavio Rurale

San Francisco Javier entre dos continentes. Eds. Ignacio Arellano, Alejandro González Acosta y Arnulfo Herrera.[Biblioteca Indiana 7.] (Pamplona/Madrid/ Frankfurt am Main: Universidad de Navarra/Iberoamerica/Vervuert, 2007. Pp. 269. N.p. Rústica. ISBN 978-84-8489-290-8.)

Como nos dicen los editores de este libro, en su "Prólogo desde México," este libro recoge las Comunicaciones presentadas en el Congreso SAN FRANCISCO JAVIER ENTRE DOS CONTINENTES, que se celebró en México los días 30, 31 de enero y 1 de febrero para conmemorar el 5° Centenario del Nacimiento de San Francisco Javier, el año 2006. Por tratarse de las ponencias y comunicaciones de un Congreso, la materia es de lo más variada: historia, doctrina, arte y literatura relacionadas con San Francisco Javier. Como indican los editores, es llamativo que a un tema enteramente religioso se le diera tanto relieve en México, que guarda celosamente su tradición laica. Pero el caso de San Francisco Javier fue capaz de romper esta tradición, ya que es un Santo que deja una huella indeleble en la vida de tantas personas después de cinco siglos.

Entre los muchos libros que se publicaron con motivo del 5° Centenario del nacimiento de Javier, éste nos presenta aspectos que quedaban inéditos y que completan las publicaciones hechas en los diversos campos relacionados con la figura de Javier. Esta figura es tan extraordinaria, que nunca es abarcable en todos sus aspectos. Creo que haber puesto de relieve aquellas facetas poco tratadas en otras publicaciones, es el mérito más sobresaliente de este libro. Por ejemplo, no creo que se hubiera escrito antes sobre "San Francisco Javier en la obra de Baltasar Gracián." Y así sobre otros aspectos poco estudiados anteriormente.

Los capítulos que tratan de la iconografía de San Francisco Javier (de la que se han publicado recientemente obras de gran envergadura), resultan especialmente pobres por la deficiencia de las ilustraciones. Tanto, que hay veces en las que ni siquiera se puede ver con claridad la imagen que aparece en ellas. Es una pena que, junto a textos interesantes (como "Culto e Iconografía de San Francisco Javier en Portugal en los siglos XVI y XVII," "San Francisco Javier en la pintura de la Nueva España," "Vidas ilustradas de San Francisco Javier," etc.), las ilustraciones sean extraordinariamente deficientes.

Los capítulos relacionados con la vida interior de Javier me parecen especialmente interesantes. Ponen de manifiesto la influencia de Javier en la misionología posterior, que él puso en práctica hace ya tanto tiempo. Así, resulta iluminador el capítulo "El 'modo nuestro de proceder' en la práctica misionera de Francisco Javier. Una impronta al método jesuítico de Misión *ad Gentes.*"

Vuelvo a decir que la originalidad de este libro está en haber reunido temas,

que fueron tratados en el Congreso, que aportan aspectos menos tratados en otras publicaciones sobre Javier. Es un complemento a otros libros que, por ceñirse a un tema particular, no presentan muchas facetas desconocidas de esta gran figura de Francisco Javier, que sigue arrollando con su poderosa influencia.

Comunidad Sagrado Corazón de Jesús, Sevilla

Fernando García Gutiérrez, S.J.

Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything. Ed. Paula Findlen. New York/London: Routledge, 2004. Pp. xii, 465. £19.99. Paperback.)

Having occasion to mention Athanasius Kircher in 1668, the erudite Meric Casaubon cautioned that from what he had read of the Jesuit, he would "not advise any man, that loves truth, to take all for good and merchantable ware, which he doth offer." Rather than detail his doubts he concluded simply: "as I know him a man of great parts, so a great undertaker, and a very confident man; two suspitious qualities, and I am sure, he hath deceived, or hath been deceived more than once." Contemporaries shared Casaubon's cautionary stance; even as they acknowledged Kircher to be a polymath, they invested him with learned sins that included gullibility, pious fraud, plagiarism, charlatanry, and pride. Yet even such a compromised estimation of the Jesuit allowed the most astute to benefit from the massive, if indiscriminate, compilation of material in Kircher's huge tomes, his access to a vast network of fellow religionists, and the ruminations of a quirky imagination. In the words of Sir Robert Moray, first President of the Royal Society–responding to a disparaging comment by Secretary Henry Oldenburg–whatever others thought of Kircher's works, he remained convinced that "the Commonwealth of learning is much beholding to him." Yes, much "chaff" could be found "in his heape of stuff," yet wheat as well; "And though he doth not handle most things fully, nor accurately, yet that furnishes matter to others to do it."

Moray's somewhat indulgent attitude towards Kircher prefigures the tenor of historical scholarship on the Jesuit in recent decades, and is in plain view in the book under review. Individually, each of the eighteen contributors offers an insightful study of a certain aspect of Kircher's life or work. Collectively, however, the authors generally steer clear of value judgments–partly, no doubt, in deference to the lavish celebration and conference that occasioned the volume, but partly owing to the present interdiction against injecting value judgments into scholarly works. As discrete contributions the various essays are predominantly satisfying. Eugenio Lo Sardo navigates us through Kircher's Rome; Martha Baldwin situates Kircher's treatise on the 1656 plague within the broader context of patronage; Harald Siebert provides a useful discussion of the censorship of Kircher's books–and of Jesuit censorship more generally; Angela Mayer-Deutsch reflects on Kircher's iconography, both contemporaneous and

posthumous. Kircher's erudition is the focus of three chapters: Peter Miller charts the Jesuit's progress from the study of Coptic language to hieroglyphic symbolism; Daniel Stolzenberg draws attention to Kircher's idiosyncratic reading of the Kabbalah; and Anthony Grafton analyzes the background to Kircher's understanding of chronology. Four contributors examine Kircher's forays into the domain of natural philosophy. Ingrid Rowland fleshes out his theory of *panspermia rerum*–the universal seed that may account for all growth in the universe; the late Stephen Jay Gould attempts to untangle Kircher's views on geology and paleontology; Michael John Gorman draws attention to Kircher's attempts to reform navigation and geography by means of magnetism; Carlos Ziller Camenietzki argues for the reality of a "Kircherian scientific Program" that seeks to discern the correspondence between all celestial and terrestrial phenomena.

Other contributions include Haun Saussy's overview of Kircher's linguistic and communicative projects–a topic further enriched by Nick Wilding's analysis of the publication and dissemination of the *Polygraphia nova*–and Noel Malcolm's nuanced evaluation of Kircher's anomalous position at the margins of the European republic of letters. The volume concludes with Florence Hsia's analysis of the place of the *China Illustrata* within Kircher's literary career; two essays on Kircher's fortunes in New Spain–Paula Findlen's account of Sor Juana Inés de la Cruz and Alejandro Favián's purposeful reading (and dreaming) of Kircher's works, and Michelle's Molina narrative of the uses to which Kircher's *China Illustrata* could be put by the Mexican mystic Alonso Ramos; and concluding remarks by Antonella Romano.

Returning to the point with which I began, the indulgence with which these authors consistently treat Kircher mitigates the force of the volume. In Miller's essay, for example, several exasperated complaints voiced by Kircher's first important patron, Nicholas Claude Fabri de Peiresc, crop up, pertaining to the Jesuit's failure to deliver on what he had promised, his wanton deviation from critical scholarly norms, and his marked predilection for the fanciful. Yet, in an almost Peirescian maneuver–Peiresc shied away from severing ties with his protégé–Miller, too, shies away from the censorious edge of these observations, opting instead to coyly conclude: "we may be thankful" that Kircher failed to embrace Peiresc's exacting standards, for thereby he "made it possible for posterity to accompany him through the European marvelous and off into outer space." Similar indulgence is evident elsewhere in the volume. To my mind, however, more troubling still is the celebration of Kircherian excesses. Camenietzki brazenly shuts the door on any temptation to follow Descartes and other contemporaries in ridiculing Kircher. What would eventually become "modern science," Camenietzki argues, was still disputed, and "the theories and dominant tendencies of this new science were not yet well defined." Hence, it would be anachronistic to disregard or neglect Kircher's ideas–which consisted

of "real solutions for knowledge offered in search of a new science." Yet, it is one thing to engage in a serious study of the Jesuit, quite another to misconstrue his achievement through the conjuring up an alleged Kircherian "Baroque project for science" that further serves as the yardstick by which to judge other savants.

Rowland and Gould fall into similar excesses, but it is the editor's introduction that is particularly troubling. As far as Findlen is concerned, the fact that Kircher was wrong on so many counts–and in each and every one of his works –is irrelevant; the details of his errors are merely the product of retrospective awareness. The fundamental shortcomings of Kircher's astronomy in the *Itinerarium exstaticum*, for example, censured by Huygens, are claimed to be insignificant compared with the fact that "Huygens's decision to write his own cosmic voyage emerged from his reading" of the Jesuit. Actually it did not. Nor were the acoustic experiments carried out in Oxford in 1698 "inspired by certain passages" in Kircher's *Phonurgia nova*; in fact, they were inspired by the experiments of Mersenne, Boyle, and the Accademia del Cimento. Be that as it may, to further claim that "virtually every major scientific, linguistic, and historical project" on which Leibniz embarked "had been directly inspired by reading Kircher's works"–or more audaciously, that "to a lesser degree, the same might also be said of Newton"–is flagrantly wrong. Seemingly caught up in her rhetoric, Findlen pronounces that not only was Kircher "a source of inspiration for a great deal of interesting work well into the eighteenth century, but that "a significant number of the most important attempts to create new sciences and reform knowledge in the second half of the seventeenth century emerged from an encounter with the ideas of this singular and beguiling figure."

Such exaggerated and unsubstantiated claims are unhelpful for studying Kircher. Historical scholarship has advanced sufficiently to preclude the need for *apologia* on his behalf. What we need instead is a truly critical evaluation of Kircher's works and *persona*, warts and all. It is important to recognize that Kircher appropriated considerable amounts of material contained in his books from others; more important still to acknowledge that he was as willing to deceive others as he was prone to deceive himself in defense of an idiosyncratic "higher" purpose. A critical evaluation would likely reveal that Kircher's works served as an *occasional resource*, but rarely as *the source*, for the discoveries of other savants–which, of course, does not render his publications any less interesting or less worthy of investigation. Finally, it is essential to bear in mind the uniqueness of Kircher's mentality, and refrain from portraying his natural philosophical endeavors, in particular, as representative of Jesuit science, let alone as indicative of the concerns of early modern savants more generally.

California Institute of Technology, Pasadena Mordechai Feingold

Valladolid, tierras y caminos de jesuitas. Presencia de la Compañía de Jesús en la provincia de Valladolid, 1545-1767. Por Javier Burrieza Sánchez. (Valladolid: Diputación de Valladolid, 2007. Pp. 327. N.p. Rústica. ISBN: 978-84-7852-251-4.)

Como se ve por los años mencionados en el mismo título de este libro del historiador vallisoletano Javier Burrieza, galardonado por la Diputación de Valladolid y publicado en su Colección Historia, con prólogo del maestro de historiadores, Manuel Revuelta González SJ, la Compañía de Jesús, aprobada formalmente por el papa Paulo III en 1540, está implantada en tierras de Valladolid, capital y provincia, desde sus primeros años de existencia. El relieve que daba a la ciudad castellana la presencia de la corte del príncipe Felipe II en ella, con todo lo que esto comportaba, hizo que los jesuitas de primera hora, (Antonio Araoz, Pedro Fabro y, poco después Francisco de Borja y Jerónimo Nadal, entre no pocos otros), se acercaran muy pronto a ella y entablaran una amplísima red de relaciones entre personas importantes de la corte y otras, eclesiásticas y laicas, que llegaban a ella. El libro da cuenta pormenorizadamente, con abundancia, siempre asombrosa, y a veces abrumadora, de detalles, sobre la base de una copiosísima información, procedente de fuentes históricas inéditas e impresas y de estudios posteriores, de las diversas implantaciones de los jesuitas en tierras vallisoletanas. Si bien en cada una de ellas el estudio se extiende de modo diverso a todo el tiempo referido, la atención en la mayoría de los casos se concentra principalmente en los períodos iniciales de las fundaciones. Se trata, en realidad, de toda una historia, – no completa, pero sí muy rica – , de la Compañía de Jesús en el espacio vallisoletano durante la época referida, con proyección en ocasiones más allá de él.

El libro consta de ocho capítulos. El primero, que lleva por título "Los rostros de los jesuitas," trata de presentar el perfil común, humano y espiritual, de quienes han de ser los protagonistas de la obra, los jesuitas. Se hace a base de una lectura e interpretación de las Constituciones de la Compañía de Jesús, en las que ese perfil se diseña; es decir, más a partir del perfil descrito que del perfil realmente vivido. En su desarrollo, se van desgranando los siguientes aspectos: el carácter de la Compañía de Jesús; una espiritualidad de contrastes; una pirámide de obediencia; la elección de una vocación; entrada y salida de la Compañía de Jesús; jesuita pobre y obediente: ¿una realidad?; el final de los placeres de los sentidos; la vida de devoción de un jesuita; la formación y el ejercicio intelectual; la cotidianidad para mayor gloria de Dios; la muerte de un jesuita. Es un capítulo útil para un posible lector no familiarizado (o poco) con los personajes con los que se irá encontrando en la obra, para tener una primera imagen de ellos. Es una imagen vulgarizada, en la que se aprecia el conocimiento del autor de las fuentes que usa y su percepción, básicamente certera, – aunque sea "desde fuera" – de la materia que trata así como de su traducción al lenguaje de lectores ajenos a ella.

El segundo capítulo, bajo el título "Casa Profesa-Colegio de San Ignacio. El gran escenario de la palabra," describe con todo pormenor los orígenes de esta primera implantación de los jesuitas en Valladolid, los sucesivos emplazamientos de la misma y los diversos avatares por los que va pasando hasta llegar a su última configuración. Las Constituciones de la Compañía distinguen dos tipos básicos de domicilios en ella: las "casas profesas" o "casas de profesos," donde residen los jesuitas definitivamente incorporados, dedicándose a los ministerios de la predicación y de la administración de sacramentos, con especial atención a los pobres de los hospitales y a los presos de las cárceles; y los "colegios," destinados a albergar a los jóvenes estudiantes que se preparaban para entrar finalmente en la Compañía, pudiendo admitir también, según las circunstancias, a otros estudiantes, aunque no tuvieran tal intención. Mientras que los colegios y los que en ellos moraban podían sustentarse de las rentas de sus fundaciones, las casas de profesos no podían tener más fuentes de ingresos que las limosnas ofrecidas espontáneamente por los fieles. No era raro el caso en que un mismo domicilio pasara de una categoría a otra. Así sucedió con el primer domicilio de los jesuitas en Valladolid, el llamado Colegio de San Antonio, iniciado a finales de 1545 o comienzos de 1546, en condiciones de habitabilidad muy precarias, que motivaron sucesivos cambios en su localización. En esa situación prestó una ayuda providencial la "princesa jesuita," Juana de Austria, dirigida espiritual de Francisco de Borja, a la que Ignacio de Loyola permitió hacer los primeros votos de la Compañía, colaborando significativamente en la adquisición de inmuebles más apropiados para la ubicación del colegio. Éste, sin embargo, a pesar de haberse consolidado, se trasladó a otro lugar de la ciudad, el día 15 de agosto de 1967, adoptando la denominación de Colegio de San Ambrosio (al que se hará referencia más tarde) y dejando libre su emplazamiento·para que se estableciera una casa profesa (la cuarta en todo el mundo), con el fin de desarrollar en ella más intensamente los ministerios espirituales propios de la Compañía. Por dificultades económicas para la supervivencia, esta casa profesa pasaba a ser "Colegio de San Ignacio" (así denominado en honor al santo fundador, canonizado cuatro años antes), por decisión del Prepósito General Mucio Vitelleschi, de 21 de septiembre de 1626???. El colegio perduró hasta la expulsión de España de la Compañía por Carlos III, en 1767. Todo este complicado proceso es descrito en el libro (como siempre) con muy abundante información sobre personas, lugares y actividades y con claridad lineal, a pesar de lo azaroso de su desarrollo, al mismo tiempo que se informa de la expansión de la Compañía por otros lugares de España y de la partida de jesuitas desde los lugares historiados a misiones apostólicas en otras partes del mundo.

El tercer capítulo nos informa sobre el Colegio de San Ambrosio, al que en el título califica como "el poder académico," que vendría a completar, en consideración del autor, el "poder espiritual de los ministerios," que se habría de desarrollar principalmente en la Casa profesa. En su fundación fue

determinante la actuación de Francisco de Borja. (No sería extraño que los jesuitas descritos en el primer capítulo del libro quedaran no poco sorprendidos al ver calificadas sus actividades apostólicas como "poder," cuando lo que ellos pretendían era únicamente el "servicio de Dios y la ayuda de las almas"). Como en el caso anterior, los comienzos fueron también de una severa precariedad económica. Sin embargo, poco a poco se fue consolidando, gracias a las eficaces gestiones de sus sucesivos rectores con diversos benefactores de la corte, pero sobre todo, ya más tardíamente, en 1590 y siguientes, al mecenazgo del obispo Rodrigo Romano, que completaba generosamente la fundación, aunque las construcciones de sus diversos elementos concluyeron bastante más tarde, en 1740. Además de dar, como trasfondo, una idea general de la organización estructural y académica de los incipientes Colegios de la Compañía en los inicios de aquella época, el autor desarrolla principalmente dos puntos, particularmente interesantes, relativos al Colegio de San Ambrosio: sus relaciones con la Universidad de Valladolid a propósito de los estudios de gramática latina que aquél podía, o no, impartir, y las repercusiones que en él tuvo la famosa cuestión "*De auxiliis*," con las ásperas discusiones entre jesuitas y dominicos. Personaje clave en el gobierno del Colegio fue el P. Luis de la Puente, Rector del mismo en momentos delicados de su historia. El mismo colegio fue centro de irradiación de la devoción al Corazón de Jesús por toda España, como consecuencia, entre otras cosas, de las comunicaciones místicas recibidas por el hoy Venerable Bernardo Francisco de Hoyos. No obstante su marcada impronta académica, el autor considera que este colegio había sido centro de los más notables predicadores y misioneros de la España del Barroco, entre los que menciona particularmente a Pedro de Calatayud, eminente misionero popular y, a la vez, "catedrático de Escritura del Colegio de San Ambrosio."

El capítulo cuarto está dedicado a la presencia de los jesuitas en Medina del Campo, lugar de ferias y mercados, donde se encontraban numerosos mercaderes y prestamistas en la Castilla de aquel tiempo, haciendo de la villa la réplica mercantil y financiera de la corte gobernante en Valladolid. Por la presencia de los jesuitas en Medina se interesó especialmente el «mercader principal» Rodrigo de Dueñas, prometiendo y haciendo sucesivamente efectiva la ayuda económica necesaria para ello. Antes de instalarse allí de modo estable, diversos jesuitas (entre ellos, el mismo Francisco de Borja en un segundo tiempo) pasaron temporadas en Medina ejercitando la predicación con mucho fruto y aprobación de la población, que quedaba conmovida y edificada de verlos hospedarse siempre en los hospitales, en contra de las insistentes invitaciones a hacerlo en casas particulares mucho más confortables. A pesar del deseo del benefactor Rodrigo de Dueñas (que no fue el único) de que los jesuitas se ocuparan en ministerios pastorales y litúrgicos, éstos entendieron que Medina era el lugar adecuado para desarrollar actividades académicas,

implantando allí un colegio, cuyo primer rector, nombrado en 1552 por el provincial Antonio Araoz, fue el Hermano Pedro Sevillano. Ya en vida de Ignacio de Loyola el colegio de Medina del Campo se había consolidado como una de las casas más sólidas y prósperas da las provincias españolas de la Compañía de Jesús. A completar el desarrollo de sus construcciones y la solidez económica de su fundación contribuyó eficazmente (aunque no sin dificultades, por las puntillosas condiciones que, a veces, trataba de imponer, no siempre de la conformidad de los jesuitas) el matrimonio formado por el mercader Pedro Cuadrado y su esposa Francisca Manjón. El Colegio de Medina siguió prosperando y llegó a contar en sus aulas hasta 200 alumnos, entre ellos, de 1959 a 1963, el adolescente Juan de Yepes, posteriormente conocido como Juan de la Cruz. De él salieron, hijos de ilustres familias medinenses, algunos jóvenes para entrar en la Compañía de Jesús; entre ellos, los cuatro hermanos Dueñas, hijos de Rodrigo de Dueñas, y los cinco hermanos Acosta, hijos de Antonio de Acosta; amén de los que entraron en otras religiones. A pesar de la buena acogida de la población y del próspero desarrollo de sus actividades, no faltaron a los jesuitas en Medina algunas oposiciones de la autoridad eclesiástica en la persona del su máximo representante, el abad Diego Ruiz de la Cámara, que, instigado probablemente por religiosos de otras órdenes, prohibía a los jesuitas, el 11 de noviembre de 1552, el ejercicio de la predicación y de la confesión, a menos que fuesen examinados por él mismo. Los buenos oficios del rector Pedro Sevillano aplacaron al abad, que ya en el verano del año siguiente se distinguió por su protección a los jesuitas. El colegio, después de haber pasado por alguna fase de debilidad en sus actividades por falta de hombres adecuadamente preparados y de sufrir los efectos de la decadencia de la propia villa de las ferias, se mantuvo en funciones hasta la expulsión de 1767. Hoy su memoria permanece en la parroquia de Santiago el Real, trasladada a su iglesia de San Pedro y San Pablo.

El quinto capítulo está dedicado al Colegio de San Luis de Villagarcía de Campos. Fue fundado por Doña Magdalena de Ulloa, esposa de Don Luis Quijada, mayordomo del emperador Carlos V y señor de Villagarcía, fallecido en la revuelta de las Alpujarras contra los moriscos, en ejecución de su última voluntad. En él se da cuenta de las particularidades de la fundación y del desarrollo de la construcción de la Iglesia y del resto del colegio. La construcción de aquélla, a partir del proyecto de Rodrigo Gil del Hontañón, fue dirigida por el hermano jesuita italiano, arquitecto, Giuseppe Valeriani, con forma y estilo propios de Juan de Herrera; y fue considerada por P. Pirri, como la "primera iglesia contrarreformista de Castilla y una de las primeras de España." Ello le da pie al autor para desviarse en un amplio *excursus* sobre las características de los templos jesuíticos de la época. Pero el núcleo del capítulo, en correspondencia con su título, son "los estudios de Villagarcía." Éstos empiezan por unas escuelas de enseñanza primaria para los niños de lugar, que

contribuyeron a ganar la simpatía de sus habitantes, inicialmente recelosos, hacia los jesuitas. A partir de ahí los estudios se extendieron a las Humanidades, centrándose principalmente en estudios de latinidad. Después de una época poco brillante de éstos, por la baja calidad de los profesores o "preceptores," sucede una fase de intensa recuperación de los mismos hasta llegar a un momento de gran esplendor, incluso con abundantes publicaciones de obras y traducciones de los clásicos latinos, a lo que ayudaba la imprenta propia del Colegio, algo no ordinario en aquel tiempo. Al colegio, además de los alumnos jesuitas, acudían estudiantes seglares de los más diversos puntos de Castilla, Asturias o Galicia, hasta alcanzar el número del millar. Todo terminó con la expulsión de Carlos III. La presencia prolongada en Villagarcía del P. Francisco José de Isla, autor de la "Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas," da pie también al autor para dedicar al curioso personaje un nuevo y entretenido *excursus*. Diversos estudios ya existentes sobre esta importante implantación jesuítica son bien explotados por el autor para dar una imagen certera de la misma.

"Los Noviciados de Valladolid. Simancas, Medina y Villagarcía" es el título del capítulo sexto. Empieza el capítulo reseñando el origen del establecimiento de los noviciados de la Compañía en "casas de probación", constituidas a este efecto en particular. La primera de ellas en España, concretamente en la provincia de Castilla, fue el noviciado de Simancas, cuya fundación, por parte del comendador Juan Mosquera de Molina, aceptó Francisco de Borja, en su calidad de comisario de España y Portugal, en 1554. La fundación resultó especialmente azarosa, debido, por una parte, a los caprichos fundacionales de Mosquera y, por otra, a las sucesivas dificultades para conseguir el emplazamiento adecuado. La paciencia y habilidad de los jesuitas, la atención asidua de Borja y nuevamente los buenos oficios de la princesa jesuita, Juana, lograron coronar la empresa. El noviciado de Simancas, que al final de su existencia llegó a albergar 25 religiosos, acogió para su formación inicial a algunos de los que habrían de ser después hombres destacados en el gobierno de la Compañía. Pero tuvo, como tal noviciado, una corta duración. Aun cuando en 1559 aparecía sólidamente cimentado (Borja informaba al General en junio de aquel año de que este domicilio estaba preparado para mantener una comunidad de treinta o cuarenta novicios con sus maestros, como hasta ese momento había solido hacer), inmediatamente se empezó a hablar de la posibilidad de cerrarlo como casa de probación; cosa que sucedió dentro del mismo año. Parece ser que el motivo fue la insalubridad del lugar.

El noviciado se trasladó a El Villar de la Vega, una posesión rústica, con unas casas y otras instalaciones agrícolas, donada a la Compañía, juntamente con una conspicua dotación económica, por un clérigo de la diócesis de Astorga, Gaspar Alonso de Castro. Se trataba de un lugar retirado y alejado de todo centro urbano de relieve. Borja, entusiasmado al principio con el lugar y

con las favorables condiciones de la fundación, vio pronto los inconvenientes del mismo, que también por motivos de salubridad fue abandonado cuatro años después.

El noviciado, siguiendo su itinerancia, se trasladó a Medina del Campo, donde se mantuvo durante 13 años, volviendo a esa misma villa por corto tiempo, en un momento en que, por estrecheces económicas, hubo de refugiarse en ella desde Villagarcía de Campos. En la primera época de Medina, empezó ya como maestro de novicios el padre Baltasar Álvarez, que lo sería nuevamente por largos años en Villagarcía.

Gracias a la generosidad de doña Magdalena de Ulloa, el noviciado pudo instalarse en Villagarcía a principios de 1572. Allí estaría, durante dos siglos, hasta le expulsión de la Compañía de España por Carlos III en 1767, con el breve intervalo de su vuelta a Medina. Las generaciones de jesuitas que en él se iniciaron en la vida de la Compañía, muchos de los cuales se esparcieron apostólicamente por diversas partes del mundo, han hecho que su nombre pasara a la historia universal de ésta, como el de un noviciado emblemático.

Cierra el capítulo una presentación general, muy detallada, de lo que era (es) el noviciado en la Compañía, como tiempo de iniciación fuerte en la vida jesuítica, inspirada en las Constituciones de la misma y, para algunos aspectos de la vida corriente, tanto espiritual como exterior, en el manual denominado "Prácticas espirituales de los Hermanos Novicios de la Compañía de Jesús del Noviciado de Villagarcía de Campos," redactado por el padre Francisco Javier Idiáquez, así como en el seguimiento minucioso del desarrollo del día de los novicios. El autor califica gráficamente todo ello como "un mundo al revés"; todo con el detalle y precisión habituales en él.

El capítulo séptimo está dedicado al Colegio de San Albano de Valladolid con el título "Colegio de San Albano de los Ingleses. Una escuela de mártires." Se trata de una obra jesuítica muy peculiar, promovida, al ejemplo del Colegio Germánico de Roma fundado por el mismo San Ignacio, para servir a la formación de sacerdotes católicos ingleses en España, que pudieran contribuir a la permanencia de la fe católica en Inglaterra, después del cisma de Enrique VIII. Se encuadraba en el proyecto denominado "Misión de Inglaterra," sostenido decididamente por la Compañía, por medio principalmente de la tenacidad y destreza ejemplar del jesuita inglés Robert Persons. El Colegio, a pesar del excelente fin que pretendía y de los éxitos que progresivamente iba logrando, pasó también por graves dificultades a lo largo de su historia, provenientes de diversos frentes: la suspicacia, tanto de carácter político como religioso, que producía la presencia en Castilla de personajes desconocidos, procedentes de Inglaterra; la diversidad y el contraste cultural entre formadores, jesuitas y castellanos, y formandos ingleses y resistentes a la disciplina que se les imponía; la sumisión académica total de éstos al régimen de estudios diseñado

para los estudiantes jesuitas del Colegio de San Ambrosio; el juramento que hacían los alumnos, al ingresar en el colegio, de volver a Inglaterra, una vez terminados sus estudios; la competencia de los benedictinos de San Benito, a los que se acogían algunos alumnos, en lugar de volver a Inglaterra; las dificultades administrativas en la obtención de los viáticos para el retorno. Quizá precisamente por estas persistentes dificultades locales, el gobierno superior de la Compañía siguió siempre con gran solicitud el desarrollo de este Colegio, en el que intervinieron, a su nivel, los sucesivos Generales de la Compañía, hasta el mismo momento de la expulsión de los jesuitas de España por Carlos III. Entre los alumnos salidos de él y vueltos a Inglaterra no faltaron los que sellaron su fe con el martirio e incluso figuran ya en el martirologio oficial de la Iglesia católica. Capítulo muy denso de contenido, que ilumina poderosamente la complicada historia de esta institución tan peculiar y tan propia de la Compañía, que, aunque bajo dirección ajena a ella, ha llegado casi hasta nuestros días.

Cierra la obra el capítulo octavo, dedicado a los «fundadores» de los colegios, a la figura del fundador en general y a algunos, hombres y mujeres, de particular significación en el ámbito del libro. Personajes todos ellos, hombres y mujeres, bien acomodados, que sintieron el deseo de ayudar a la Compañía en sus tareas apostólicas y en la creación y sostenimiento de sus casas de formación, "ministros que toma la divina Bondad para fundar y dotar los Colegios de ella", como dice San Ignacio en las Constituciones. En esta relación de encuentro mutuo, motivado espiritualmente y normalmente desinteresado, para promover el servicio de Dios y ayuda de las almas, a través de las actividades apostólicas de aquélla, se encuadran las diversas manifestaciones de gratitud y correspondencia a la generosidad de los fundadores, que el autor reseña pormenorizadamente en este capítulo (reconocimiento de su condición de tales y ciertos derechos anejos a ella, oraciones ofrecidas por su bien y por su eterno descanso, sepulturas concedidas en los templos o capillas de los mismos, y otras semejantes). Sin dejar de lado la necesidad, a veces, de encauzar debidamente deseos y condiciones, un tanto singulares y caprichosas, que fundadores y fundadoras hubieran deseado imponer, y que no siempre eran compatibles con el modo de proceder propio de la Compañía.

Estamos ante una obra muy meritoria y muy útil para componer la imagen histórica de la Compañía de Jesús en tierras vallisoletanas en el período anterior a su expulsión de España y sus dominios de Ultramar por Carlos III y a la siguiente supresión total de la misma por el papa Clemente XIV, con especial atención a los primeros tiempos de ese período. Historia, en la que, como es obligado, además de las instituciones historiadas monográficamente, aparecen con relieve los protagonistas, jesuitas o no, que han intervenido en ella. Historia riquísima de información, bien seleccionada y fundada en un abundante conocimiento y uso de fuentes inéditas y de estudios posteriores, que le dan

consistencia y méritos para ser acogida como contribución imprescindible para conocer a fondo el pasado de la Orden en la región. En este aspecto la obra puede ser calificada como excelente. El autor merece un elogio y reconocimiento pleno, sin que a ello obste mayormente la dificultad intrínseca, que se percibe, en organizar siempre ágil y ordenadamente información tan abundante, así como la fatiga añadida que representa para el lector el tamaño excesivamente pequeño de los caracteres elegidos para la impresión de una obra de estas dimensiones; dificultad que se agrava hasta el extremo en las numerosísimas notas, que tanto contribuyen, por otra parte, a realzar su valor.

Colegio de San Estanislao, Salamanca Urbano Valero, S.J.

Vita thesibus et vita iconibus. Dos Certámenes sobre San Francisco Javier. Por M. Gabriela Torres Olleta. (Kassel/Pamplona: Ediciones Reichenberger/ GRISO e Cátedra do Património y Arte Navarro, 2007. Pp. 31, and non-paginated facsimile edition. Illus. N.p. Hardback. ISBN: 3-937734-23-6.)

A obra em análise é uma edição fac-similada das duas obras *Vita S. Francisci Xaverii Soc. Iesu Thesibus Philosophicis Illustrata. Defendente D. Antonio Schemerling Nob. Vien. Preside R. P. Gabriele Hevenesi,* (Viena, 1690) e *D. Francisci Xaverii Societatis Iesu Indiae et Iaponiae apostoli philosophiae patroni, vita, obitus, et miracula, Observationibus Philosophicis illustrata,* (Innsbruck: Universitate Ooenipotana, 1691), sob a responsabilidade de Gabriella Torres Olleta, que é a mais reputada iconógrafa de S. Francisco Xavier na actualidade.[9]

O manuscrito da *Vita Thesibus,* editado por Torres Olleta, encontra-se na Biblioteca da Universidade de Mannheim, Alemanha, com a quota SCH 053/073, existindo ainda um exemplar idêntico (falta a estampa 48) no Arquivo Nacional Torre do Tombo em Lisboa (Manuscritos da Livraria, nr. 2435). A *Vita Iconibus,* editada por Torres Olleta, é um dos três exemplares que se conhecem, sendo pertença da Biblioteca da Universidade de Augsburgo (quota 02/IV.28.8.18).[10]

Esta edição organiza-se em cinco partes. Começa por um prólogo (pp. 7-9) por Ricardo Fernández Gracia, professor no Departamento de Património y Arte Navarro da Universidad de Navarra, seguindo-se a apresentação ou "presentación" (pp. 11-27) por Gabriela Torres Olleta, uma bibliografia (pp. 29-30), os "agradecimientos" (p. 31) e as duas *vitae* fac-similadas.

---

[9] Para abreviar, seguimos a designação de Torres Olleta que chama à obra de 1690 *Vita Thesibus* e à obra de 1691 *Vita Iconibus.*

[10] Os outros dois exemplares da *Vita Iconibus* encontram-se na Biblioteca da Universidade de Passau (quota S nv/Nd(b) 63) e em Tsukuba no Japão.

Do ponto de vista estrutural, para maior facilidade de leitura, sobretudo entre os não especialistas, lamentamos a inexistência dum índice, nem que sintético, das ilustrações. Trata-se, todavia, uma vez mais, duma obra do grande rigor científico, que caracteriza toda a produção de Gabriela Torres Olleta. Na "Presentación" Torres Olleta começa pela indicação dos dados bibliográficos essenciais, isto é, as várias edições das obras em análise, seus aspectos estruturais, e ainda a sua localização (pp. 11-13). No segundo sub-capítulo "Breves observervaciones" da sua "Presentación" (pp. 13-15), Torres Olleta insere duma forma particularmente interessante estes dois ciclos ilustrados dentro da tradição de visualidade jesuíta baseada na celebérrima composição de lugar inaciana.[11] No terceiro sub-capítulo intitulado "La dos vidas, Thesibus et Iconibus" (pp. 15-19) refere semelhanças e diferenças estruturais entre os dois ciclos. Aproveita ainda para corrigir as várias imprecisões e lacunas relativamente a estas obras, que aparecem na bibliografia. Diz Torres Olleta "Otra razón para recuperar estas obras es su rareza, que viene provocando ciertas imprecisiones en las citas de los estudiosos javerianos" (p. 17) e ainda "Las referencias a estas obras son, como se ve bastante confusas, y sin pretender aclararlas por completo en esto trabajo, creo que algo se adelentará con las ediciones facsímiles aqui recogidas" (p. 19). O ponto seguinte *Grabadores y Presidentes* (pp. 19-21) contem informação bibliográfica relativa aos gravadores e aos presidentes das *disputatitiones*. O quinto e último sub - capítulo "Las vitae en el contesto contrarreformista" (pp. 21-27) começa pela justificação das vidas de santos, dado o valor reafirmado por Trento do papel intermediário destas figuras, enquanto intermediários com Deus e os crentes (p. 21). Refere depois a ligação destas duas *vitae* com a literatura hagiográfica xaveriana e com aspectos característicos da devoção, da filosofia, da teologia e da ciência entre os membros da Companhia de Jesus na Época Moderna (pp. 23-27). Termina com a indicação de fontes iconográficas, acenando ainda à sua influência artística (pp. 26-27). Quanto à bibliografia (pp. 29-30), parece-nos esta particularmente equilibrada e completa, reflectindo o profundo conhecimento por parte de Torres Olleta de fontes textuais e reportórios iconográficos.

Torres Olleta explica esta edição dupla com o facto de a *Vita Thesibus* ter claramente inspirado a *Vita Iconibus* (pp. 15-16). Tal facto não significa, todavia, que não existam diferenças importantes entre as duas obras, como foi observado por Torres Olleta. Destacam-se um diferente número de gravuras (a *vita* de 1690 é ilustrada com cinquenta e uma gravuras, enquanto a *vita* de 1691 é ilustrada com cinquenta e duas gravuras) e a adição de textos no caso da obra de 1691. Torres Olleta dá ainda alguns exemplos das ligeiras variantes

---

[11] Fernández Gracia também considerou este aspecto fundamental para se poder interpretar estas duas obras (p. 8).

relativas ao desenho iconográfico e que, na sua opinião, se deverão mais a uma menor perícia do gravador da segunda obra (Melchior Haffner), do que a um interesse propriamente dito por parte do gravador de modificar os detalhes do mesmo desenho (p. 16).

Esta edição assume um importante significado dentro do contexto dos estudos jesuítas na Época Moderna, o qual, foi, em parte, referido por Torres Olleta. Trata-se, antes de mais, de duas obras baseadas "nas disputas universitárias de temas filosóficos e teológicas," que eram organizadas periodicamente nos colégios da Companhia de Jesus durante o séc. XVII (p. 17, nota 11). De facto, pensamos que a ligação destas obras à *disputatio*, e, com isso, ao sistema pedagógico, assim como ao papel da ciência entre os jesuítas da Idade Moderna, são dois aspectos, que deviam ter merecido um maior aprofundamento por parte de Torres Olleta, nomeadamente através dum maior recurso à análise textual e iconográfica das próprias obras, em especial da *Vita* de 1691. Neste sentido, três títulos de gravuras desta edição relacionam-se com a filosofia e três com a medicina.[12]

Torres Olleta menciona e bem a citação frequente não só das Sagradas Escrituras, como de uma plêiade de autores ligados à filosofia e às ciências. Entre os autores citados, encontram-se o matemático Pitágoras e o pai da medicina Galeno (texto da gravura I), Arquimedes (texto da gravura XIII), o pai da medicina Galeno, ou os filósofos Séneca (texto da gravura II), Demócritos (texto da gravura IV), doutores da igreja, como S. Agostinho (texto da gravura XVII) e S. Gregório Magno, Copérnico (texto da gravura XX) e ainda o jesuíta Athanasius Kircher (textos das gravuras XVII e XXV). Neste contexto, Torres Olleta salientou correctamente o facto, que o episódio contado pelo hagiógrafo João de Lucena e relativo à oferta de dinheiro a um homem, que tinha perdido todos os seus bens durante um naufrágio (gravura XXIII) ter servido essencialmente aos autores para abordar a questão da falsa ciência ou da alquimia (p. 25). De igual modo, Torres Olleta observa que o combate da idolatria e do ateísmo pela fé são ilustrados na gravura XVII intitulada "Rudimenta Fidei" (p. 26).

Fernández Gracia (pp. 7-8) e sobretudo Torres Olleta no sub-capítulo da sua *Presentación* com o título "Las vitae en el contexto contrarreformista" (pp. 21-27) não deixam qualquer dúvida entre os leitores, no que concerne à classificação destas duas obras, enquanto vidas ilustradas de santos, tipologia de grande apreço na Época Barroca. Fernández Gracia destaca a capacidade taumatúrgica atribuída pela hagiografia a S. Francisco Xavier, que mereceu a designação de

---

[12] Trata-se das gravuras III, XI, e XXIX, que se intitulam respectivamente *Doctoratus Philosophici Dignitas, Vale Philosophicum e Concertatio Philosophica.* A medicina aparece mencionada nos títulos das gravuras VII, XXVI e XXXII, ou seja, *Osculum Medicum, Medicus Internus* e *Medicina Pauperum.*

"O milagre dos milagres," nas palavras do P. António Vieira. Pois, a capacidade taumatúrgica era uma virtude muito importante na Época Barroca. Tal capacidade também será um dos motivos para o facto de S. Francisco Xavier ser a figura da Companhia de Jesus mais representada pela iconografia (Fernández Gracia, p. 9).

Seguindo o modelo comum das hagiografias, estas duas *vitae* são formadas por uma sequência de episódios relacionados pelos hagiógrafos com Francisco Xavier *in vita* e *post mortem*. Torres Olleta destaca e bem o facto de alguns destes episódios serem mencionados pelos principais hagiógrafos de Xavier (Turselino, Lucena, Garcia, entre outros). São mais raros outros episódios, como o milagre dos tigres, cujo significado mais profundo seria, segundo Torres Olleta, provavelmente objecto de reflexão durante as *disputationes* (pp. 22-23).

Sem dúvida, estas obras assumem um papel importante do ponto de vista artístico. Philip Killian (Augsburgo, 1628-1693), gravador da obra de 1690, abriu gravuras ilustrando as obras de alguns dos grandes pintores italianos, como Veronese, Tintoretto, Dolci e Corregio, tendo-se ainda destacado como retratista de Inácio de Loyola e Francisco de Borja (p. 19). Na nossa opinião, Torres Olleta deveria ter salientado a grande qualidade artística destes dois ciclos. Algumas das suas gravuras caracterizaram-se pela profusão de figuras retratadas em movimento variado, pela profusão de elementos arquitectónicos nos exteriores, incluindo ruínas (gravura XLV) e interiores, pela representação cuidadosas dos trajes barrocos, e outros detalhes luxuosos e pela introdução de elementos "exóticos" (palmeiras). Finalmente, Torres Olleta destaca a difusão destas duas vidas, que terão influenciado um quadro na Casa Professa da Cidade do México.

Centro Interuniversitário de História de Espiritualidade, Universidade do Porto
Maria Cristina Osswald

The Interweaving of Rituals. Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe. By Nicholas Standaert, S.J. [A China Program Book.] (Seattle/London: University of Washington Press, 2008. Pp. viii, 328. $65.00 ISBN 978-0-295-98810-8 [hardback]; $30.00 ISBN 978-0-295-98823-8 [paper]).

Chinese funeral rituals, or at least certain aspects of these practices–the burning of paper money, the offering of wine and food to the spirit of the deceased, and the manner of inscription of the wooden tablet–had been the subject of fierce controversies between missionaries of different religious orders in Qing China. In traditional China, the proper observance of funeral rituals represented an important rite in a society imbued with Confucian ethics, in which filial piety occupied the most prominent place in the definition of

rectitude. The three year mourning period for the death of a parent represented the repaying of the debt of parental love; such was the moral imperative of this obligation that officials, however high the rank and brilliant his career, must immediately resign his post for the ritual observance.

In this systematic study of funeral rituals, Nicolas Standaert has assembled all relevant sources from western-language documents (reports and treatises by missionaries on funeral practices) and Chinese records (writings by western missionaries and Chinese converts, as well as Zhu Xi's *Jia li* and other ritual texts of the Ming and Qing) to weave together a panoramic tapestry of the evolution of funeral rituals among Chinese Christians from the time of Matteo Ricci to the eve of Cardinal Tournon's visit to China.

The first chapter presents an ideal-type of the traditional Chinese funeral in the late Ming, according to the prescriptions of Zhu Xi's *Jia li.* Standaert reminds the reader of considerable local variations, between North and South, rich and poor, and the different attitudes toward the employment of Daoist and Buddhist ritual specialists by elite gentry families. Innovations by the new Manchu conquerors are also briefly discussed, including the Qing's disapproval of sumptuous Han Chinese funerals. A succinct description of early modern Catholic funeral rites rounds out the contrasting picture of two funeral rituals, of which the prolonged exposure of the coffin and the secondary role of religious specialists in the Chinese case represented the more salient differences with the West. Chapter Two analyses the proto-ethnographic accounts of Chinese funerals written by European missionaries in the late Ming and early Qing. Long citations of primary texts and images illustrate Chinese mourning clothes, burial sites, and processions. A special section is devoted to the discussion of imperial funerals, which the Jesuits first witnessed during the burial of the mother of the Wanli emperor in 1614. Insisting initially on exclusive Catholic rituals, Jesuit missionaries and their converts learned to weave traditional Chinese elements with Catholic orthopraxis during the seventeenth century. This subject, which is the focus of Chapter Three, shows a high degree of experimentation and flexibility in the emerging Catholic community. From a purely Catholic ritual to embedding Catholic elements in a Chinese setting, essentially performed by the laity, the Chinese Catholic funeral ritual represented a demonstration of the cohesion of convert communities. Increasingly, Jesuit missionaries approved of more elaborate rites, especially in funeral processions, as demonstrations of the strength of their mission. These developments are addressed in Chapter Four, which includes a detailed analysis of Philippe Couplet's *Portrait of Candida Hu*, the granddaughter of Xu Gaungqi. Chapter Five highlights the importance of the Christian communities in carrying out the new synthesized funeral rites, as stipulated in the guidebooks compiled and published by western missionaries. Crucial to these new rites was the purging of elements considered superstitious

by missionaries: the burning of paper money, the inscription of wooden tablets with the name of the deceased, and the offering of food and wines, which Standaert discusses in Chapter Six. Whereas the majority of Jesuits considered these civic rituals and stressed intentionality (i.e. as manifestations of filial piety and not of traditional beliefs in the materiality of the after-world), their opponents harped on the external resemblances to pagan rites, setting thus the stage for the rites controversy. That the Jesuits themselves were deeply implicated in Chinese rituals is best argued by imperial sponsorship of their burials; chapter seven offers a detailed comparison of the burials of Ricci, Magalhães, Buglio, and Verbiest.

While these chapters offer the reader long excerpts from primary documents and a detailed chronological analysis, the last chapter, "Conclusion: The Metaphor of Textile Weaving" is really the most original part of the book. Standaert examines four theoretical frameworks to cultural history– transmission, reception, invention, and communications, and demonstrates how each has informed his own approach. Privileging the theory of communications, Standaert emphasizes the agency of both convert and missionary, as well as the variables of time, location, and social class in studying the historical evolution of Chinese funeral rituals. Like separate strands in a tapestry, they represent a whole in an interwoven fabric, an elegant metaphor by which Standaert closes the book.

Pennsylvania State University, University Park R. Po-chia Hsia

Los jesuitas en España y en el mundo hispánico. Eds. Teófanes Egido, Javier Burrieza Sánchez, Manuel Revuelta González. (Madrid: Fundación Carolina Centro de Estudios Hispánicos e Iberamericanos/Marcial Pons Historia, 2004. Pp. 511. S.p. Paperback.)

This work, part of the *Ambos Mundos* series from the Fundación Carolina and Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, has an ambitious goal. It seeks, as its title indicates, to examine the history of the Society of Jesus in Spain and the Hispanic world from its founding in the sixteenth century to the modern day. It moves against the historiographic trend of examining the Society within a broader European or global context, yet emerges as a work that complements this trend. While there is little here that is ground-breaking, the panoramic approach of its authors reveals elements of continuity and change that often remain unnoticed in other, more narrowly focused, examinations.

This book is nearly five hundred pages, if one includes scholarly notes and the bibliography, both of which are valuable references for scholars unfamiliar with Spanish-language literature on the subject. The book is divided into three parts, examining the early Society, the Society after Restoration, and the Society

after Vatican II. Each of these three parts could stand alone as a work for the era it discusses, and this reviewer would recommend *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico* simply for the usefulness of having all of this information in one book. Taking these three parts together, though, encourages a long view toward the territory that it covers. A record of almost five centuries of Jesuit history in the Spanish-speaking world must address questions of identity and the Jesuit "way of proceeding," which this work does, both directly and indirectly.

The authors engage the questions of identity and the "way of proceeding" most directly in the opening part of the book. In chapters that include "Portrait of a Jesuit" and "The Missionaries in the Monarchy," the politics of identity inform the establishment of the order, its success, the opposition to it, and its ultimate expulsion. The authors do a commendable job discussing challenges that the first generations of Jesuits had from within their religious order, in addition to those that the Jesuits had to negotiate within the Spanish Empire.

Analysis of the Jesuit "way of proceeding" continues in the second part of the book, the Restoration of the Society of Jesus (1815-1965). While the first part of the book is roughly two hundred and fifty pages, the second is little more than one hundred. In this part, the authors discuss the challenges the Society faced as it reconstituted in an environment of New World independence movements and a modernizing Spain. Society and politics in Spain and its possessions were upended by the demands of Liberalism. The Jesuits reappeared in a world of uncertain democracies and bitter anti-clericalism. The authors discuss the instability of the Society in the decades after the Restoration, the repercussions to the Society after the Spanish Revolution of 1868, and the stability and progress gained during the period called "la restauración alfonsina" (1875-1931). These chapters on the nineteenth century are particularly strong and enable the reader to include Spain, who is too often absent, in larger discussions about the role of religion in European society and politics during the revolutionary movements of the century. While the chapters about the Jesuits during the Second Republic and the Spanish Civil War and about the Jesuits under Franco (until Vatican II, not Franco's death in 1975) are similar in length to other chapters in this part of the book, they seem too short, despite the remarkable amount of information found in these chapters. The authors use fascinating sources, and this reviewer was left wanting a more developed analysis of these records. Despite this, these chapters are useful additions to recent scholarship about Spanish society and culture during the Civil War and under Franco.

The third part of the book is "La Compañía de Jesús Renovada (1965-2003)." It is the shortest period of time examined and the shortest part of the book. In two chapters and just over sixty pages, the authors discuss the

renovation and crisis during the generalate of Father Pedro Arrupe (1965-1983) and how the order has set its course in the twenty-first century. The third part of the book opens with a discussion of the Society of Jesus in Spain after Vatican II. The authors examine the changes of General Congregation XXXI, the ensuing "década reformista," the General Congregation XXXII, and the promotion of justice, especially in Latin America and the Third World. The chapter concludes with a discussion of Father Arrupe's health, and how these concerns shaped the narrative on both sides of the tension between the Society and the papacy. Finally, the book examines the generalate of Peter-Hans Kolvenbach and how the Society in Spain in recent years has "readjusted" its works. Jesuit influence in the educational and cultural sectors, in pastoral activities, and in a renewed emphasis on the promotion of justice are all examples that the authors use to underscore the modern relationship between the Jesuits and the Papacy and between the Jesuits and the world. The authors use the return to the order's foundational charisma to underscore the relationship between the generations of Jesuits; it is a convincing conclusion for the narrative arc of the book.

This book, spanning more than four centuries of the history of the Society of Jesus in the Spanish-speaking world, serves as more than a reference book, useful as it is as one. It advances and complements the work found in recent monographs that attempts to analyze and express what is specific in the Jesuit service to the Church and to the world. *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico* is a strong addition to the body of Jesuit scholarship.

United States Military Academy, West Point, N.Y. Maria del Pilar Ryan

I Ddvoti della carità. Le confraternite del Divino Amore nell'Italia del primo Cinquecento. By Daniela Solfaroli Camillocci. [Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Il Pensiero e la Storia 98.] (Napoli: La Città del Sole, 2002. Pp. 480. € 30,00. Paperback.)

Pietro Tacchi-Venturi began his scholarly examination of the Society of Jesus with those movements which he saw as consequential in shaping the development of the Jesuits. A brief examination of the Oratory of Divine Love inaugurated his now classic study for, as he stated in the work, the Oratory provided for a fundamental basis for much of late *Quatro* and *Cinquecento* piety, in particular, the Christo-centric nature of this movement and its emphasis on corporal charity. Although much work has been done on the early Society and substantial research has occurred, and will occur, dealing with how the Society of Jesus implemented its unique methods and spiritual ideals among the laity by means of their famous Marian Congregations, not enough research has taken place which helps historians understand those movements that served as

important predecessors to both the Society of Jesus and the organizations it sponsored to advance piety and corporal charity. The spotlight of historical research shines frequently on the Society of Jesus but other movements within early *Cinquecento* Rome received nourishment if not outright direction from Oratory and therefore the influence of this group hardly requires justification.

Daniela Camillocci's *I devoti della carità* provides historians with an important resource for understanding this important and consequential movement; the Oratory of Divine Love. Most historians are familiar with the basic innovations of the Oratory. Its Christo-centric piety stood out against the devotion of the Saints, an outgrowth of the *Devotio Moderna.* Equally innovative was the strong emphasis on a serious participation in a work of charity. Of equal interest is the unique role a woman played in the development of this group, particularly a spirituality which saw its extension into the world of poor and sick as well as influencing important reform movements such as the Theatines and, indirectly, the Society of Jesus.

Camillocci fills out the well-known facts known about the Oratory with a careful and researched study. The first chapter provides a thorough summary of the life of Caterina Fieschi, a woman later known by the Catholic Church as St. Catherine of Genoa, and the establishment of the Oratory. The author describes her marriage to Giulano Adorno. The chapter examines the subsequent events which led Catherine to a life of contemplation and charity, with particular attention paid to the gathering of her spiritual sons Ettore Vernazza, Cattaneo Marbotto, Battista Strata, Raffaele Ponsone, Tommaso Doria, all protagonists to some degree in the story of religious reform. The chapter contains important information on the life and goals of the Oratory, particularly its emphasis on charity. Subsequent chapters detail the extension of the original Genovese confraternity's life in the Eternal City. These chapters provide extensive detail as to the organization's members and its acceptance of an existing hospital and the undertaking of new works of charity. Here Camillocci provides historians with those important details which allow for a more exact and accurate study into confraternity life: Who was involved, what did the members do, who was the recipients of charity and that frequently neglected question, who paid the bills.

All these questions are answered and supported by well-researched details. This reviewer found the prosopographical study of the known members supplied at the end of the text particularly helpful since it established specific details as to the type of members who participated in the confraternity, in particular, their social setting and subsequent social contacts and potential spheres of influence. The only criticism this reviewer raises is the lack of reference to the English language authors who have made substantial contributions to the field of confraternity studies. Christopher Black's name

was missing as were others. However, this absence is rectified by an abundance of sources and authors not well known to English speakers.

This monograph deserves a sure place among the ever-growing literature given to the study of confraternities. Because of its subject matter, the book should be both at the beginning of the shelf and at the forefront of any reading list which ventures into the fields of religious reform in Italy, confraternity studies, or the influence of women on early *Cinquecento* spirituality and Catholic Reform.

Gonzaga University, Spokane, Washington Michael W. Maher, S.J.

The Cambridge Companion to the Jesuits. Ed. Thomas Worcester. [Cambridge Companions to Religion.] (Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Pp. xii, 361. £17.99. ISBN-978-0521673969 [paperback]; £45.00 IBSN-978-0521857314 [hardback.].)

The Cambridge Companions to Religion, a subset of the extensive Cambridge Companions Series, aims "to provide an accessible and stimulating introduction to the subject for new readers and non-specialists" through "specially commissioned chapters by international scholars." (iii). This volume fulfills its task admirably. In his judicious introduction, which also clarifies features of the formation of Jesuits and the governmental structure of the Society, the editor explains that this volume could not possibly constitute a comprehensive history of the Society; rather it represents "a sampling of several important contexts and issues that shed light on Jesuit priorities, and the opportunities and difficulties their implementation faced." (5). The emphasis lies on the pre-Suppression period of the Society's history, he writes, partly because of a relative lack of solid historical work on the Society in the nineteenth and twentieth centuries. In a footnote at the end of the volume, the editor notes that Jesuits will certainly read this book, though it is not primarily intended for them, and they will probably have criticisms regarding the inclusion or exclusion of particular topics as well as the treatment of topics. Such criticisms, I would add, do not detract from the value of the volume.

The volume is divided into five sections. The first section "Ignatius of Loyola" deals with the Founder himself. Lu Ann Homza in "The religious milieu of the young Ignatius" evokes brilliantly the variety of Spanish religious practice and experience during the youth of Ignatius. "What is truly remarkable about Spanish religious culture in the 1520's is the degree to which Christians kept experimenting with their devotional practices." "What Ignatius and his followers attempted to do in Alcalá between 1526 and 1527 was not extraordinary for that time and place." (25-26). In a creative approach in his "Five *personae* of Ignatius of Loyola," J. Carlos Coupeau writes of Ignatius as: Iñigo

the Pilgrim; from Parisian "Master" to Roman "Padre"; the Superior General at the Head of the Body, which considers his administration of the Society; Saint Ignatius, the Founder of the Society of Jesus, which envisions him as the saint who laid the foundation of the Society in the *Spiritual Exercises* and the *Constitutions*; Loyola, the Counter-Reformation Leader. This last *persona* Coupeau attributes to the Enlightenment, and he points out correctly that Ignatius was certainly not at the start a Counter-Reformer. The author clearly recognizes Ignatius as a mystic but one misses an explicit mention of the two foundational experiences of Ignatius at the Cardoner and later at La Storta. Philip Endean in "The Spiritual Exercises" lays out the features of Ignatian prayer and the structure of the Exercises while stressing the importance Ignatius attributed to the retreatant's individuality and the mystery of God's communication to each individual. He writes that "no significant and substantial intellectual dependency on Ignatius' part has been established" for the Exercises. (63)

The second section "European Foundations of the Jesuits" begins with a contribution by Paul Murphy, "Jesuit Rome and Italy," which lucidly describes the rapid growth of the Society there and its colleges, its confraternities, and its domestic missions. Murphy notes that no other religious order had been so centered in Rome as the Jesuits, and he emphasizes, perhaps exaggerating, the importance of the Roman College for Catholic intellectual life in the early modern period. The complex relationship of the Society to the Republic Venice is also touched upon. Thomas McCoog's "The Society of Jesus in the Three Kingdoms," England, Ireland, and Scotland is especially impressive in its treatment of the seventeenth century which is often overlooked because of the interest in the Elizabethan Era. He explains the complicated struçture of the English mission and lauds Father General MuzioVitelleschi for his prudent management of it. In 1639, on the eve of the Civil War, the English Province counted 350 members, 200 of them in England, and in 1660 it still counted 147 members in England despite the war and the repercussions of the Thirty Years War. Editor Thomas Worcester takes an unusual approach in "Jesuit dependence on the French Monarchy." Rather than expound on the advance of the Society in France, he focuses on four Jesuit writers who defended the Society against its Gallican or early Jansenist enemies in the *parlements*, the Sorbonne, and among the French clergy: Pierre Coton (1564-1626), Louis Richeome (1544-1625), Etienne Binet (1569-1639), and Nicholas Caussin (1583-1651). Sometimes their laud of the monarch appears grossly excessive, but they realized how much the Society needed the king's support, and the Jesuits retained it nearly up to the French Revolution. Gemma Simmonds in "Women Jesuits?" shows that Ignatius did not want Jesuits to undertake the care of cloistered women religious because he thought that it would impinge upon their mobility. She discusses the cases of Isabel Roser and Juana of Austria, and she then focuses on Mary Ward. Some have observed, one might have added, that

the refusal of the Jesuits to allow a female branch that would have been juridically subordinate to the male Jesuits has resulted in greater autonomy for religious women who have nevertheless greatly benefitted from many Jesuit confessors and counselors. "Jesuits in Poland and Eastern Europe" by Stanislaus Obirek points up the ambivalent role of the Society in Poland. They were often seen as "an alien element in Polish society and too close to the royal court." (138). Obirek brings out the importance of Jesuit schools in Poland; they served as a bridge between east and west, and it was in them that the Poles learned to write. To be sure, the volume could not cover all of Europe; yet one misses a treatment of either Germany or Spain where, arguably, the Society exercised a greater influence than in England, France, or Poland.

Two outstanding essays open the third section "Geographic and Ethnic Frontiers." M. Anthony J. Üçerler in "The Jesuit Enterprise in Sixteenth- and Seventeenth Century Japan" provides a fascinating account from Xavier through the persecutions starting in the late sixteenth century that wiped out the Society there. At the start of his essay, the author interestingly points up the major role of the college in Goa, India, which he likens to the Roman College; it was "the Jesuit intellectual gateway to the East." (155). Both Üçeler and Nicolas Standaert in "Jesuits in China" bring out the important part played by Alessandro Valignano, who as delegate of the Father General in Rome vigorously urged a policy of accommodation to the Asian cultures. Standaert finds that there were never more than ninety Jesuits in China at one time, and that was in 1701-1703. He also represents the recent tendency to revise the view of the mission in China as directed to the court and the elite and to emphasize the outreach to commoners in remote areas. The Jesuits also used the printing press adroitly in China. Jacques Monet's "The Jesuits in New France" represents a move to a more restricted stage. Here we are told of the heroism of the martyrs, the impact of the *Relations* back in France, and the general failure of the mission. The Jesuits opened the first college in North America in Quebec in 1635; originally intended for the native Indians, it came to serve the French settlers and eventually developed into Laval University. A particularly provocative contribution is Thomas M. Cohen's "Racial and Ethnic Minorities in the Society of Jesus." The author begins with a discussion of purity of blood [limpieza de sangre] in the Spanish provinces. Ignatius himself had always opposed any restrictions on entrance into the Society for *conversos,* Jewish converts to Christianity. But because of intense pressure from Spain, the Society excluded them at the General Congregations of 1593 and 1608. In an argument that is difficult to follow, Cohen then finds a connection between this measure and the reluctance to allow ordination to the priesthood in the Society to the indigenous populations in the foreign missions. The major exception was in China.

Two excellent pieces make up section four, "Arts and Sciences." Gauvin

Alexander Bailey in "Jesuit Architecture in Colonial Latin America" summarizes his many works on this topic. The Jesuits had a profound impact especially on South America, he writes, but one cannot speak of a unity of style. Jesuit churches varied considerably in different regions and according to the background of the architects. Louis Caruana, then, in "The Jesuits and the scientific revolution" argues that despite the restrictions placed upon them by church and Jesuit authorities, some Jesuits did contribute to the advance of the scientific revolution in a significant if modest fashion and this in three ways. First, in their textbooks they initially ignored Copernicanism; but then they treated it as a false, next as a possible, and finally as a probable hypothesis. Often they intimated that if it were not for the constraints imposed by authority, they would acknowledge it as true. Secondly, they posed the question what would Aristotle have held had he had before him the evidence that we now have. This is what Capuana calls "anachronistic speculation?" (252) Thirdly, they avoided cosmological speculation but at the same time through observation they accumulated considerable valuable scientific data.

The final section, "Jesuits in the Modern World" begins with Jonathan Wright's "The Suppression and Restoration." In his clear, masterful account of these crucial events in the history of the Society, the author emphasizes that there is no one explanation for the Suppression. Discrete political events played a significant role in Portugal, France, and Spain, the three countries to which he devotes particular attention. Gerald McKevitt, then, in "Jesuit Schools in the U.S.A., 1814-1970" provides a wonderfully lucid overview of the history of Jesuit colleges and universities in the United State. He brings out the fact that many of the schools owe their origins to foreign Jesuits, and he shows how that tension between the maintenance of Catholic and Jesuit identity on the one hand and accommodation to the changing world, which is felt so keenly today, dates back to the early years of the Jesuit educational enterprise in the United States. Finally, Mary Ann Hinsdale in her insightful contribution, "Jesuit Theological Discourse since Vatican II," while recognizing the importance of theologians like Karl Rahner and Bernard Lonergan, chooses to emphasize the importance for Jesuit theology and ministries of the recent General Congregations, especially the declaration of Decree Four of the Thirty-Second General Congregation that the service of faith had as an absolute requirement the promotion of justice. Important statements by the two Fathers General Pedro Arrupe and Peter Hans Kolvenbach pointed the Society in the same direction. Hinsdale then discusses briefly the liberation theologians from Latin America, Juan-Luis Segundo, Ignacio Ellacuria, and Jon Sobrino and the less known African Engelbert Mveng. The volume closes with an optimistic prospect for the future by the editor, Thomas Worcester, "Jesuits Today." Jesuits face new challenges as with declining numbers in Europe and North America, they become more genuinely international. Their much greater collaboration with lay

colleagues, their advocacy of justice, their prominence in the intellectual life of the church, and their promotion of spiritual renewal especially through the Spiritual Exercises hold out much hope for the future.

The volume includes a select bibliography which is limited to works available in English.

Loyola University Chicago Robert Bireley, S.J.

Los Jesuitas en Andalucía: Estudios Conmemorativos del 450 Aniversario de la Fundación de la Provincia Ed. Wenceslao Soto Artuñedo, S.J. (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2007. 634pp. Paperback. ISBN 978-84-338-4600-6.)

The Province of Andalusia of the Society of Jesus was, at the time of the expulsion of the Jesuits from the lands of the Spanish crown in 1767, the second most populous of the Jesuit provinces of what is now Spain, 720 members in 1761, and the one with the largest number of houses, 40. From 1592 to 1660 some fifty of these Jesuits were Recusants from England many of whom were formed in Andalusia and remained to labor in the works of the province. Its members, just to name a few, included such notables as the philosopher and theologian Francisco Suárez, *doctor eximius et pius*, the exegete and first Jesuit Cardinal, Francisco Toledo, the Renaissance man Juan Bautista Villalpando, student of Philip II's architect Juan de Herrera, who also mastered and published in exegesis, geometry, and physics, the long-time master of novices at Montilla and spiritual writer Alonso Rodriguez, a staple of the spiritual reading of Jesuit novices well into the twentieth century, Alonso de Sandoval, missioner among and writer about the enslaved Africans sold at Cartagena, Colombia and teacher of St. Peter Claver, as well as several martyrs including José de Anchieta, killed by Huguenots on the high seas on route to Brazil, Luis de Medina of Guam, and Juan Bautista Baeza and Baltasar Torres of Nagasaki. Its schools in Cordoba and Seville educated the greatest man of Spanish letters, Miguel de Cervantes. Add to all of this the strategic role played by Seville as the principal port of embarkation and disembarkation for those going to and coming from the Americas, by some estimates 4,000 Jesuits having been sent between the sixteenth and eighteenth centuries, and historians of the Jesuits, Spain and its American empire, and Recusant England have in the Jesuits of Andalusia and their institutions, ministries, and other related topics a more than fitting and fascinating subject of investigation.

The current volume has the unusual history of gathering some twenty-four papers which were originally commissioned and solicited for a congress sponsored by the Bética Province of the Society of Jesus to commemorate its 450th anniversary of erection in 2004. Unfortunately, the congress was

cancelled, but with the exception of three presentations, all the ones submitted for that event have been published in this volume. The book is organized into five thematic parts related to the Jesuits of Andalusia: foundations, architecture and economics (*presencia material*), education and culture, ministries, and international presence (*proyección exterior*).

The section dealing with foundations contains articles by Francisco de Borja Medina, S.J. on the origins of the Andalusia Province, and Thomas M. McCoog, S.J. who focuses on the prefecture or unique administrative office established by Father General Claudio Acquaviva to oversee the activities of English Jesuits in Spain, at a time when he was under attack by a number of Spanish Jesuits for innovations he introduced in the governance of the Society. The prefecture was occupied for most of its existence by the famous Robert Parsons, S.J. until its suppression in 1615 after his death in 1610. Martin Murphy also studies the presence of English and Irish Jesuits in Andalusia, María Amparo López Arandia writes about the Jesuit presence in Jaén, while Salvador Hernández González, Francisco Javier Gutiérrez Núñez, and Ezequiel A. Díaz Fernández look at Jesuit foundations in Seville, Osuna, and Estepa, respectively.

The section on architecture and economy presents two articles: Cristina García Oviedo's treatment of artist and architect Brother Giuseppe Valeriano, S.J.'s frustrating visit to Andalusia to standardize the construction of several churches and colleges during the visitation of Fr. García de Alarcón. The failure of the mission was due to the interference, stonewalling, and unique artistic sensibilities of the so-called "*liga*" or influential group of Jesuits who wanted a more penitential and monastic order of life introduced into the Society during the generalate of Mercurian. The other article in this section is Soledad Gómez Navarro's study of the patrimony, especially farms, of the Jesuits of Cordoba shortly before the dissolution of 1767. Five articles treat topics related to education and culture: Eusebio Gil Coria, S.J. provides an overview of the *Ratio Studiorum*, while Julián Solana Pujalte, Miguel Angel Sánchez Herrador, and Jorge Grau Jiménez present detailed bibliographical studies of the libraries of the Jesuit colleges of Cordoba and Montilla, as well as the works of the classicist and Spanish writer Martín de Roa, S.J., respectively. Leonardo Sequeiros San Román considers the historical and cartographical works of Andalusian missionary to the Philippines, Pedro Murillo Velarde, S.J.

The fifth section of the volume on the ministries of the Andalusian Jesuits offers several articles on Marian popular religiosity. Such are the works of José Gómez Martín, Ramón de la Campa Cardona, and Vicente Ramón Escandell who write about the feast organized by the Jesuits of Seville in honor of the papal declaration of the Immaculate Conception as patroness of Spain and her empire, the confraternity of Our Lady the Divine Shepherdess (*La Divina Pastora*), and the promotion of the cult of the Immaculate Conception by the

Society in Andalusia during the seventeenth century, respectively. Francisco Javier Martínez Naranjo studies the Confraternity of the Visitation of Seville that ministered to the city's encarcerated, while Julián J. Lozano Navarro examines the case of the patronage of the artistocratic women of the Ponce de León family of the Society's foundation in Marchena.

The Andalusia Province's contributions to the foreign missions is covered by three presentations in this volume. José del Rey Fajardo, S.J., veteran historian of the Jesuit missions in Northern Latin America, looks at the presence of Andalusian Jesuits in the Kingdom of New Granada which encompasses modern-day Colombia, Venezuela, and the Dominican Republic. Francisco Luis Rico Callado surveys and interprets the so-called "*indipetae*," or letters written to the superior general by Andalusian Jesuits desiring to volunteer for missionary work in the Indies. Hélène Vignaux writes about the influence that the pastoral practices and guidelines for ministering to African slaves in Andalusia of the Jesuits and the Archbishop of Seville had on Alonso de Sandoval, S.J.'s practice and arguments for conditionally baptizing and administering other sacraments to the enslaved Africans sold at Cartagena, Colombia. Finally, these five sections are anchored at the beginning and end of the volume by a comprehensive overview on the 450 year history of the Province of Andalusia by the famous Spanish Church historian, Manuel Revuelta González, S.J. and an explication du texte by the volume's editor and dean of Andalusian Jesuit history, Wenceslao Soto Artuñedo, S.J. and Laureano Manrique Merino, O.S.A., on a satire of the 1767 expulsion by an anonymous Andalusian Jesuit.

In this reviewer's experience, it is highly unusual for such anthologies of conference papers to exhibit much coherence and development. It is more the norm that the essays collected in such publications display various degrees of intellectual rigor and a wide array of disconnected themes, at times resembling an exercise in Freudian free-association. Alas, some welcome this approach as characteristic of a certain post-modern *mentalité* synonymous with topical and methodological diversity and freedom. It is with delight, therefore, that I report that this volume exhibits greater care and concern than is usually the norm. And in so doing provides greater cohesion, order and development to its subject of the Society in Andalusia. The contributions manage both to offer overviews of the received wisdom of Modern Andalusian Jesuit history, as is evidenced by the contributions of Revuelta González, Gil Coria, and del Rey Fajardo, as well as include new contributions, the bulk of this volume, that add to that inherited scholarship. This happy combination makes the present book a fine resource for both the neophyte and seasoned student of Early Modern Jesuit history in Spain and beyond.

Revuelta González's masterful overview of the 450 year history of the

Andalusia Province deserves to be highlighted. He has captured the essential features of Andalusian Jesuit history which are developed in greater detail in the other essays of this volume. In particular he narrates the contributions of the three saints that were at the genesis of the province: Ignatius of Loyola who decreed its erection two years before his death in 1556, Francis Borgia who lobbied and networked for the province among the Andalusian aristocracy, and the itinerant preacher and mystic John of Avila who sent a number of his best disciples to the province which comprised its first harvest of recruits. Medina completes Revuelta's narration with his contribution to this volume on the genesis of the Jesuits in Andalusia, noting that the way of proceeding of the Castilians clashed with those of the Andalusians. This helps explain why the Jesuit presence to the area was relatively late in putting down roots in comparison with other parts of the Iberian peninsula. Other characteristics shared by the Andalusia Province and other Spanish provinces of the Society were its involvement in education, using popular religiosity and popular missions to evangelize, poor relief through the works of the sodalities of the Jesuit colleges and churches, and a significant number of Jesuits from England and Ireland who both were trained in the province and remained to work in it.

Revuelta also highlights the differences between the Andalusian Jesuits and their confreres elsewhere in the Iberian peninsula, and proposes the interesting thesis, that he himself acknowledges needs further study and verification, that these differences demonstrate a unique inculturation of the Ignatian charism in Andalusia. Foremost among the reasons Revuelta offers to account for this Andalusian Jesuit identity is geography. A greater inculturation with the local culture occurred in Andalusia than in other Spanish provinces of the Society because the Andalusian province, unlike other provinces, encompassed only one region with one people.

Other differences that Revuelta details between the Andalusian Jesuits and their peninsular confreres include higher Jesuit involvement in all strata of Society and with very diverse ethnic groups from the high aristocracy, bishops, town councils, to *conversos*, and *moriscos*. A significant number of the Jesuit membership of the province come from the nobility without this group functioning as a divisive and privileged caste within the province. Yet and at the same time, many Jesuits had roots in the merchant and poor classes, especially of *converso* and *morisco* families. These two characteristics allowed the province to accumulate a number of extensive holdings in farms which facilitated its pastoral work and outreach to *conversos* and *moriscos* that was greater and more open than in other Spanish provinces of the Society. Furthermore, the pastoral ministry of the Jesuits with these groups was in stark contrast with the extirpation policies followed by diocesan officials. It also seems to have been the case that the Andalusia region seems to have had larger numbers of poor and marginated groups than other parts of Spain.

Many of the studies contained in this volume corroborate Revuelta's thesis that the Andalusia Province saw a unique inculturation of the Ignatian charism. To be sure, more work needs to be done to flesh out this interesting suggestion of Revuelta's. Be that as it may, the contents of this volume also seem to go beyond Revuelta's original thesis and expand it. They suggest that the inculturation of the Ignatian spirit into Early Modern Andalusian culture not only transformed the Ignatian way of proceeding, but that the Andalusian soul was to some degree shaped and transformed by the Ignatian charism. To me this is most clearly seen in the contribution that the Early Modern Andalusian Jesuits made to the popular cult of the Immaculate Conception in the region, and which is documented in a number of studies already mentioned above.

Fordham University, New York Claudio M. Burgaleta, S.J.

Morte e resurrezione di un Ordine religioso. Le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814). Ed. Paolo Bianchini. (Milano: Vita e Pensiero, 2006. Pp. 229. € 18,50. Paperback.)

This book helps to provide partial and detailed answers to two general questions about the Society of Jesus in the late eighteenth and early nineteenth centuries and it does so very well.

What happened to the Society of Jesus country by country, beginning in 1759 and then after its supposedly universal suppression in 1773? How did that experience affect the attitudes and expectations of the former Jesuits both individually and corporately as they began to take up their work again after the universal restoration in 1814? Those questions have yet to be answered in a comprehensive study of the suppression and restoration. In the meantime, a book such as the present one under review helps to provide interesting and valuable information on some of the details necessary for such a study. After an introduction by the editor of the volume, Paolo Bianchini of the Università di Torino, he and seven other authors tell of the differing fates and works of the Jesuits of Spain, France, England, Savoy, Austria, Transylvania, Russia and Poland. They come to this task not simply as single individual authors but also, in part, as a result of a group interest fostered by their meeting in Turin on changes wrought by and in the ex-Jesuits as they faced the transformations that took place between 1773 and 1814 in the several nations in which they lived and worked. Those changes were, to name but a few, cultural, intellectual, religious, economic and political. Examples of the subjects treated by each author will illustrate how the Jesuits were involved in, influenced, and were influenced by, and responded to the worlds into which they were so abruptly thrust.

Niccolò Guasti of the Centro di Studi sull'Iluminismo Europeo inVenice deals with the political, economic and cultural circumstances of the Spanish Jesuits from their expulsion from Spain in 1767 to the restoration in 1815. For instance, why were they expelled? What were the political and economic circumstances that entered into their material support in exile in Italy? How did they relate to both Madrid and Rome? What apostolates did they undertake, for instance in writing and publishing?

Paolo Bianchini treats of the multiple worlds of the French Jesuits from the end of the Enlightenment through the first decade of the nineteenth century. Among those worlds were that of the *Éncyclopedie* and the *Philosophes*, Jesuit writers and polemics including anti-Enlightenment polemics both before and after the revolution, and, in a world changed by the Revolution, the resumption of the educational apostolate by ardently convinced conservatives.

For England, Maurice Whitehead of the University of Wales at Swansea, deals with the Jesuit educational tradition from the English academy at Liège from 1773 to 1794, the move from Liège to Stonyhurst, and English Jesuit links with the Jesuits in Russia from 1782 on. The reestablishment of the English province took place in 1803 but it was only after 1820 that an institutional educational apostolate began. The failure of the first London day school led later to the opening of a greatly successful college in Liverpool in 1842. From there on the story was of the rapid development of such schools all over the country.

In Savoy a "long suppression" had already begun in 1720 and 1729 with royal laws that effectively confirmed a monopoly on education on the University of Turin. Starting with this, Bruno Signorelli, president of the Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti goes onto to describe, for instance, propaganda against Clement XIV at the time of the suppression, the pensioning of Savoy ex-Jesuit priests, what happened to former scholastics, and examples of the literary productions of former Savoy Jesuits. These and other activities took place in the context of simultaneous governmental intransigence in putting into effect the brief of suppression and its willingness to employ individual ex-Jesuits in its own bureaucracy.

Antonio Trampus, professor of modern history at the Università Ca' Foscari in Venice, deals with problems of method and interpretation in the story of the Austrian and Italian Jesuits after the suppression who found themselves between new forms of sociability and the debate on the liberty of man. Was there then a body of Jesuits sensitive to the cultural and political changes of late eighteenth century Europe? What may have been its active role in the dialectic with the Enlightenment and in the attempt to Christianize members thereof? How did the bonds among the ex-Jesuit that arose from the similarity of their formation and their life in community move toward an interest in the different

expressions of Freemasonry and how does this help to understand the changes in European culture and the transition to the restoration?

A great part of this essay then treats at length and detail scholarship, religion, and Masonry among exiled Jesuits in Austria and Italy. Two men especially stand out in this essay, one an Italian in Austria, the other an Aragonese in Italy. First is the Sicilian Sebastiano l'Ayala, (1744-1817). After the suppression he served the Habsburgs as a diplomat, kept in contact with many of the most influential ex-Jesuits, and became a member and an active participant of a Viennese Masonic lodge (along with other ex-Jesuits). He was especially important for his highly successful 1792 book, *De la liberté et de l'egalité des homnes et des citoyens avec des considerations sur quelques nouveaux dogmes politiques.* The second person is Juan Andres y Morrell, (1740-1817). His writings made him famous, especially his literary history in seven volumes and his letters in five volumes, describing his visits throughout Italy, his experience of the various "academies," literary and scientific, and the new forms of cultural institutions such as societies for the study of economics and agriculture. These were only two among a large list of ex-Jesuits who were sensitive to and worked at enlarging the forms of "sociabilità culturale" in the latter years of the Enlightenment and who can help in studying the cultural history of that period and its major political changes in the crisis of the Ancien Regime.

Paul Shore, an historian and a member of the faculty of Educational Studies at Saint Louis University, deals with the Jesuits who in Transylvania were in far different circumstances than those of their brethren in Western Europe. Jesuits arrived in Transylvania as an organized entity in 1693 following the military victories of the Habsburgs in that principality. With the Habsburg, Russian and Ottoman Empires as neighbors, it was a meeting point of political and religious competition. The Jesuits were there decidedly at the service of pope and of the Habsburg emperor to maintain a Catholic presence, to restrain the power of the Calvinist and Lutherans minorities, to develop Jesuits school and to help give stability there to the Eastern Rite Church that recognized the Roman primacy.

At the suppression, a good number of the Jesuits stayed there and continued their customary work, with some of their schools now under Piarist direction. After the suppression, it was a difficult task to maintain the former "Jesuit culture" in its amplitude since it was now lacking its fundamental religious basis, testimony to which was well exemplified in the city of Cluj. With the restoration some of the Jesuits returned to a Habsburg dynasty in an Austrian empire very differently conceived in its statist ideology and practice from the older Baroque model which had found part of its justification in its religious ethos. The Jesuits were now at best a marginal part of its theory and practice. In turn, the population in Transylvania that spoke Romanian in the 19th century came ever more to realize its Romanian character, versus its Habsburg overlordship. The

"Jesuit culture" of the 18th century had helped to prepare people conscious of a linkage of their Romanian ancestry with imperial Rome (and marginally papal Rome) as a characteristic of an increasingly specific national identity.

Sabina Pavone of the Università di Bari writes of the Jesuits in Russia after the suppression in the threefold context of culture, politics and religion. After the first partition of Poland in 1772, the Jesuits in the newly acquired Russian territory were subject to both pope and czar and this much affected the conservative character of the Society then and later. After 1801 and the explicit papal recognition of the Society's existence in Russia, the Holy See saw the Jesuits there as a means of linking the common interests of the papacy and Russia. Meanwhile the educational activity of the Society continued successfully especially at Polotsk and under Gabriel Gruber at Petersburg, but in an increasingly frustrating relationship with the government. Other usual apostolic activities of the Society were also taken up in widespread parts of the empire, preaching, teaching catechism, hearing confessions, directing congregations, devotional activities, with the work of converting non-Catholics often fraught with peril. The Russian years and experience of the Society were not without the ambiguities of success and failure and the author points out what they were and why.

Finally, Marek Inglot, S.J., dean of the faculty of history at the Gregorian University in Rome, deals, first, with the Jesuits in the Russian empire from the first partition of Poland in 1772 to the exile from Russia in 1820, then with their teaching activities in the empire, and third and especially with the Jesuit school at Polotsk from 1812 to 1820 as the "Ateneo" of the surviving Society in Russia.

Thanks to the refusal of Catherine the Great to allow the Brief of Suppression to be promulgated in her domains, and under the patronage and protection of several rulers of Russia, and with the tacit, and then verbal, and then written approval of the papacy, the order grew in Russia in part due to the admission of men from other lands. The principal Jesuit apostolate in Russia was education from the college at Polotsk, later an academy with university rights, to the seven colleges in other cities of the realm, to the especially important college in Petersburg. To Polotsk as an academy and to its historiography the author devotes much attention, and rightly so because of the range and importance of its faculties, theology, philosophy and the exact sciences, and languages and letters, its courses and professors, and the later influence of such professors on the restored Society of Jesus both in Europe and in other lands including the United States.

The essays that make up this book range widely indeed and well over the European landscape. At the same time, there were several other lands in which exiled Jesuits were engaged in educational work, broadly conceived, during the

suppression. Their stories will also be needed to contribute to an overall account of Jesuit educational endeavors during the suppression. The essays that make up this book do to quote its subtitle, present "the cultural and educational strategies of the Society of Jesus during the suppression." The places in which the activities here described were so varied in so many ways and the former Jesuits were so widely dispersed that the Society could not, of course, have had the resources necessary to develop a comprehensive, overall cultural and educational strategy. But this book, to its great credit, lucidly provides some of the details that are needed in order to move toward an overall assessment of the Society during the suppression. It deserves the thanks of all those who are interested in this interim and yet very important period in the history of the Society of Jesus.

The Institute of Jesuit Sources, St. Louis — John W. Padberg, S.J.

El Colegio Jesuita de San Estanislao en Málaga. Por Wenceslao Soto Artuñedo, S.J. (Málaga: Fundación Loyola Colegio San Estanislao, n.d. [2007]. Pp. 490. N.p. Rústica.)

El historiador jesuita Wenceslao Soto Artuñedo es especialista en la historia de la Compañía de Jesús en Málaga. Su libro *El colegio jesuita de San Estanislao en Málaga (1882-2007)*, escrito en conmemoración del 125° aniversario de la fundación del colegio, puede considerarse como continuador de otras dos obras conmemorativas del internado malagueño: la que preparó el P. Enrique Huelin para celebrar el cincuentenario (número extraordinario de la revista *FORJA*, 1942) y la publicada por el P. José María Calvo en 1982 con motivo del centenario (*Notas para una historia del Colegio de San Estanislao*).

Para el prologuista de la publicación, Manuel Revuelta González, S.J. (profesor emérito de la Universidad Pontificia de Comillas), su autor ha escrito una historia del colegio de segunda enseñanza de San Estanislao "esmerada y completa" y ha logrado formular la siguiente tesis para explicar el devenir histórico de este centro educativo: "Las variaciones que ha experimentado el colegio a lo largo de 125 años demuestran una constante capacidad de adaptación a las exigencias de la sociedad de cada época; y esa capacidad de adaptación denota, al mismo tiempo, la persistencia de un elemento permanente que presta unidad a las diferencias."

Wenceslao Soto estructura su obra en siete capítulos, en el primero de los cuales estudia la presencia previa de los jesuitas en tierras malagueñas y los precedentes históricos del colegio actual: el colegio de San Sebastián de la antigua Compañía (al que el autor dedicó su tesis doctoral), la expulsión decretada por Carlos III en 1767, la restauración de la Orden en el siglo XIX, el funcionamiento del colegio "libre" de Sevilla desde 1869 hasta su traslado a

Málaga en 1882 y los inicios del colegio de San Estanislao. Sobre esta base se sustentan las tres grandes etapas en que el autor divide la historia del colegio: 1ª.- la restauración alfonsina, 1882-1932 (capítulo 2); 2ª.- el franquismo, 1937-1975 (capítulo 4) y 3ª.- la democracia, 1975-2007 (capítulo 6). La primera etapa se vio interrumpida bruscamente por la Segunda República, que disuelve la Compañía en enero de 1932 y se incauta del colegio el mes siguiente. Tanto estos acontecimientos como las trágicas consecuencias del estallido de la Guerra Civil para los jesuitas que residían entonces en Málaga son objeto de análisis en el capítulo 3. Soto Artuñedo dedica el capítulo 5 a las numerosas instituciones filiales que nacieron durante la segunda etapa del colegio, cuando se pasa del aislamiento de la primera época a la expansión exterior: Instituto Católico de Estudios Técnicos (ICET), Seminario Menor San Francisco Javier, Colegio Mayor Javier, Centro Universitario Xavier, Colegio Estudios Costa del Sol (ECOS), "Proyecto Clavero," etc.

Uno de los aspectos mejor estudiados es el de la economía del colegio desde su fundación hasta nuestros días, así como la cuestión de los espacios materiales en los que se desarrollaba la actividad educativa (el edificio con sus anejos y el entorno). A destacar también el profuso empleo de fuentes documentales procedentes del propio archivo del colegio y de otros archivos jesuitas (entre ellos, los de varias provincias de la Compañía de Jesús y el Archivo Romano). En cuanto a la bibliografía, el autor ha utilizado la existente sobre historia local e historia de la Compañía, si bien la inclusión de un apéndice bibliográfico habría facilitado al lector la consulta de la misma.

Esta notable obra de Wenceslao Soto se completa con una práctica "Relación de Rectores, Directores, Titulares y Superiores de la Comunidad" y con cuatro anexos fotográficos (pp. 433-90) en los que se reproducen imágenes de personajes, edificios, acontecimientos, obras de arte y documentos relacionados con el colegio.

Grupo de Estudios Históricos "Esteban Boutelou," Universidad de Cádiz

Bernardo Rodríguez Caparrini

Le parole del legno. Il restauro dell'armadio ligneo della chiesa del collegio di Trapani. Ed Liugi Biondo, Eleonora Romano, Daniela Scandariato e Renato Alongi. (Palermo: Fondazione Banca Sicula/Kalós, 2007. Pp. 131. Illus. € 20,00. Paperback. ISBN 978-88-89224-35-9.)

Uno dei più antichi ed originali esempi di arte cristiana è costituito dalle porte in legno intagliato della basilica di Santa Sabina a Roma, risalenti alla prima metà del V secolo. In seguito gli intagli in legno hanno raggiunto una perfezione ed una accuratezza pari a quella di altri manufatti religiosi, realizzati

con altri materiali, come il marmo, l'argento ecc. Si tratta, di solito, di intere famiglie dedite alla tecnica dell'intaglio che si tramandano segreti e consigli e si dividono tra di loro le prestigiose committenze ricevute. Dalla seconda metà del Cinquecento operano i Taurino, famiglia di intagliatori molto rinomata, che esegue armadi, porte ed altro, tutto finemente decorato.

Ad un sontuoso armadio ligneo, ricco di molteplici decorazioni, è dedicato il libro, *Le parole del legno*. L'occasione viene fornita dalla conclusione del restauro di questo importante mobile, che si trova nella chiesa dell'Immacolata del Collegio dei Gesuiti di Trapani. Nel volume vengono spiegate le fasi del progetto di restauro, insieme ai risultati della ricerca relativa non solo all'aspetto tecnico, ma anche alla storia, all'analisi stilistica e documentaria dell'opera. Una buona quantità di riproduzioni fotografiche dei particolari più rappresentativi mostrano l'elegante fattura dell'armadio. Esso viene riaccostato, attraverso un'articolata attribuzione, all'opera di Gian Paolo Taurino, fratello coadiutore gesuita, molto rinomato nel suo genere artistico. Egli appartiene ad una famiglia di origine milanese dedita all'intaglio ligneo, operante un po' in tutta Italia. Nello scorcio del Cinquecento, insieme a suo fratello Giacomo e al loro padre Rizzardo, realizzano il famoso coro ligneo con le storie di S. Ambrogio nel Duomo di Milano. Sempre a Milano, nella chiesa gesuitica di S. Fedele intaglia i confessionali con scene tratte dalle numerose incisioni del famoso libro di P. Nadal, *Adnotationes et meditationes* del 1594. Prosegue nel 1597 l'attività dei due fratelli all'interno della Compagnia di Gesù con le raffinate porte lignee della chiesa di S. Vitale a Roma. A Palermo, negli anni '20-'30, si ritrova solo la presenza di Gian Paolo per l'armadio ligneo della sacrestia della chiesa della casa professa a Palermo. Alla metà del Seicento risalgono, invece, gli imponenti armadi della sacrestia della chiesa di S. Ignazio a Roma.

Sulla base di questa specifica attività dell'artista gesuita, i curatori del restauro gli attribuiscono questa importante committenza gesuitica di Trapani. Dalla ritrovata documentazione d'archivio, riprodotta nel volume, si evince che gli armadi in oggetto sono stati eseguiti dal 17 agosto 1645 al dicembre 1646. Anche se vengono citati solo alcuni nomi di intagliatori, come il palermitano Onofrio Rugieri, si è certi di ascrivere la paternità dell'opera anche a Gian Paolo Taurino. Si tratta, infatti, di una vera e propria struttura architettonica balaustrata, simile alle sue grandi realizzazioni. Tutte le parti che contengono il mobile, chiamato "casciarizzo", sono in legno di noce e si snodano lungo l'intero perimetro della sacrestia, circondando anche le finestre e la porta d'entrata. L'intera superficie è articolata da una ricca decorazione lignea, che affianca o sovrasta molteplici sportelli e cassetti posti lungo il bancone, che determina la struttura della parte inferiore. In quella superiore, invece, la decorazione è stata inserita sull'alto dossale e comprende anche una serie di vere e proprie statue di santi gesuiti. Gli eleganti elementi architettonici di

raccordo: edicole, timpani, paraste, fregi, conferiscono all'insieme un risultato artistico che va oltre il normale esempio di intaglio artigianale.

La struttura architettonica ottenuta appare così riccamente realizzata, da poter essere sicuramente considerata opera di Taurino. Alcuni rilievi, quasi a tutto tondo, con scene tratte dall'Antico, dal Nuovo Testamento e dalla vita ignaziana, appaiono assai vicini al suo stile tardo cinquecentesco. Di particolare vivezza espressiva appare il pannello raffigurante la caduta di Simon Mago o anche quello con la presa di Pamplona.

Il libro contiene, infine, a conclusione del progetto, un capitolo sull'affresco del soffitto della sacrestia, raffigurante la Madonna con il Bambino tra i santi Ignazio di Loyola e Francesco Saverio. Viene avanzato per quest'opera, databile entro gli anni quaranta del Settecento, il nome di Domenico La Bruna e della sua bottega.

La storia dell'arte gesuitica è composta, quindi, non solo da architetti e pittori come Bernini o Rubens, ma anche da intagliatori straordinari, come Gian Paolo Taurino, che hanno lasciato queste loro preziose testimonianze artistiche, ancora tutte realmente da scoprire.

Pontificia Università Gregoriana, Roma Lydia Salviucci-Insolera

Il vero significato del "Signore del Cielo." Di Matteo Ricci, S.J. Traduzione e cura di Alessandra Chiricosta. [Missionari nella Storia.] (Roma: Urbaniana University Press, 2006. Pp. 320. € 20,00. Paperback. ISBN 88-401-8098-2.)

Tian zhu shi yi, ovvero *Il vero significato del "Signore del Cielo"* di Matteo Ricci è stato per la prima volta tradotto in italiano da Alessandra Chiricosta. Nonostante il titolo non sia particolarmente esplicito, l'opera di Ricci appartiene al genere catechistico, è ascrivibile a quei testi che raccolgono per definizione l'abbecedario della fede, tutto ciò che un cristiano deve sapere sulla sua religione. Il genere catechistico aveva una importanza fondamentale nelle strategie tridentine. Il Concilio di Trento aveva deliberato tra le sue priorità la produzione di un catechismo a uso dei parroci–che uscirà nel 1566 approvato da Pio V –manifestando esplicitamente la necessità di usare una certa uniformità nella trasmissione dei principi religiosi, a partire dai suoi ministri. Al testo ufficiale si affiancarono molti altri testi catechistici, in una produzione incessante che testimonia l'urgenza della questione e nella quale una parte rilevante fu svolta dalla Compagnia di Gesù, dall'ordine che, recitano le sue *Costituzioni*, fu "istituito allo scopo precipuo di occuparsi specialmente del progresso delle anime nella vita e nella dottrina cristiana e della propagazione della fede." I catechismi si moltiplicarono nella cristianità di età moderna che vide il passaggio dai brogliacci usati nelle missioni ai testi scritti per un pubblico laico,

strutturati ed elaborati secondo maniere diverse a secondo del destinatario: "rudi" o colti, per le missioni interne e "le Indie di qui," o per le terre lontane, dalle Americhe all'Estremo Oriente, che erano state in grado di porre questioni del tutto nuove di relazione con l'altro, il diverso, l'alterità.

Il vero significato del "Signore del Cielo" non è il primo catechismo ad uso dei cinesi. Un testo paragonabile al genere catechistico era il *Tianzhu shilu* o *Vera esposizione della dottrina del Signore del Cielo* scritto da Michele Ruggieri. Ma le diverse vedute circa l'evangelizzazione della Cina dei due gesuiti–e il diverso rapportarsi alle religioni preesistenti–si riflettono anche nelle opere catechistiche che avevano predisposto per l'evangelizzazione. Ricci è il primo che fronteggia con metodologia precisa e determinata, con sensibilità nuova verso l'altro, i principi fondamentali della fede sforzandosi di affrontare il contesto in cui inserire i principi del cattolicesimo, in cui il nominarli–a partire dal nome di Dio–abbia un senso vero e comprensibile. Si trattava, infatti, di introdurre un nome nuovo, privo di legami con la tradizione locale, evitando così di correre il rischio di denotare in modalità non ortodosse il nome di Dio. Un'attenzione che ben traspare da una lettera di Ricci del 2 settembre 1602 a Nicolò Longobardo:[1] "Il Catechismo in lingua cinese è stato revisto et emendato da un mandarino gran literato et amico nostro. Haveva scrupolo di mutar una minimia sillaba senza consultar prima meco."

Matteo Ricci aveva iniziato a scrivere il suo catechismo per i cinesi nel 1594 come si apprende da una lettera a Girolamo Costa del 12 ottobre. Le scelte sul modo di affrontare gli argomenti e degli argomenti stessi sono descritte in una lettera del gesuita ai suoi superiori, un documento molto importante sulla tecnica graduale di penetrazione adottata dai gesuiti in Cina. Ricci scrive, infatti, del suo libro: "Questo non tratta di tutti i misteri della nostra Santa Fede, che solo si hanno da dichiarare a' catechumeni e christiani, ma solo di alcuni principali, specialmente di quelli che di qualche modo si possono provare con ragioni naturali et intendere con l'istesso lume naturale [...] come di essere nell'universo un Signore e Creatore di tutte le cose che continuamente le conserva; essere l'anima dell'huomo immortale, et essergli dato il pago delle buone e delle male opre sue nell'altra vita di Dio; essere falsa la trasmigrazione delle anime in corpi di altri huomini et anco animali, che molti qua seguono, con altre cose simili."[2] A ben vedere il meccanismo non era molto diverso da quello che aveva condotto i gesuiti a produrre in Occidente molteplici tipi di catechismo a seconda del destinatario o ad adattare gli *Esercizi spirituali* alle capacità del praticante, "si devono applicare in relazione alla condizione delle

[1] M. Ricci, *Lettere (1580-1609)*, a cura di Francesco D'Arelli (Macerata: Quodlibet, 2001) p. 369.

[2] *Fonti Ricciane*, a cura di P.M. D'Elia, 3 voll. (Roma: La Libreria dello Stato, 1942-1949) II, 291.

persone e cioè secondo l'età, l'istruzione o l'ingegno", prevedendo la possibilità di limitarli nella loro complessità, facendoli praticare anche in forme elementari (i cosiddetti esercizi leggeri). La lettera di Ricci è una chiara manifestazione della strategia gesuitica di penetrare accomodando, adattando il cristianesimo alla cultura cinese, riservando a un momento successivo l'evangelizzazione profonda; di affrontare la civiltà cinese evitando lo scontro per conquistarla a piccoli passi, palmo a palmo come fosse, scriveva Daniello Bartoli, una "delle fortezze reali."[3]

Nella scelta affluivano alcuni mutamenti che Ricci aveva attuato, seguendo le disposizioni e le riflessioni di Alessandro Valignano, vale a dire l'abbandono del saio buddista per le vesti confuciane, la rottura, cioè, con la strategia gesuitica che aveva visto i primi gesuiti avvicinarsi a quello che di più simile, apparentemente, era già presente in Cina per adottare invece una tecnica di penetrazione graduale, in cui i frutti sarebbero arrivati in diversi momenti: conquistare i letterati e le classi più elevate della società cinese per poi da qui arrivare alle classi più popolari; utilizzare le scienze e le tecnologie occidentali, una sorta di tolleranza rispettosa di alcuni usi e consuetudini della cultura cinese.

La curatrice dedica ampio spazio a ricostruire il ragionamento di Ricci relativo alla scelta terminologica di *Shang di* e *Tian*. Esse prima di tutto sono rispettose della grande importanza che il pensiero cinese attribuisce alla continuità storica, sottoponendo la storia a continue interpretazioni e interpolazioni in funzione del presente (p. 33), allo stretto legame esistente nella cultura cinese tra sfera politica famigliare e religiosa (p. 34). Un problema che si ripropose alle Chiese protestanti nel XIX secolo nel momento in cui affrontarono la Cina. La scelta del nome non era neutra dal punto di vista del cattolicesimo: è a base della questione dei riti cinesi e delle continue condanne della metodologia usata dalla Compagnia di Gesù nell'evangelizzazione della Cina. Già alla morte del Ricci i missionari cominciarono a pensare che era stata accordata troppa importanza all'idea della religione naturale e a interrogarsi sulla fondatezza di tale politica che poteva generare e incoraggiare deplorevoli confusioni.

La struttura dell'opera è quella tipica del catechismo: un genere letterario in cui solitamente maestro e discepolo si affrontano a domanda e risposta. Qui il maestro è un europeo/occidentale, il discepolo è un letterato cinese. Diviso in otto capitoli, articolati in paragrafi, si affrontano la figura di Dio, gli errori che le dottrine e le teorie umane hanno prodotto sulla realtà divina, la questione dell'immortalità dell'anima, la natura degli esseri spirituali, si confuta la dottrina

---

[3] *Scritti*, a cura di E. Raimondi (Torino: Einaudi, 1977) p. 123.

soteriologica buddista, si discute la causa che determina l'agire umano, la relazione tra la concezione della sostanziale bontà della natura umana presentata dal confucianesimo e la retta via mostrata dal cristianesimo; infine si dà uno scorcio sugli usi e costumi occidentali–anche al fine di spiegare le cose culturalmente incomprensibili agli occhi di un confuciano come il celibato dei preti. Il testo si conclude, forse un po' troppo facilmente e frettolosamente, con la conversione del letterato cinese. La strategia che ne emerge è quella di cercare di contrastare ogni similitudine della religione cristiana con quella buddista affinando e perfezionando le possibili somiglianze con il confucianesimo. Rispetto ai catechismi occidentali Ricci attua una strategia diversa, quella necessaria alla penetrazione presso una cultura diversa, impossibilitata a comprendere molte, troppe cose; aspetto che ben emerge dai temi scelti per approntare uno dei primi testi per l'evangelizzazione della Cina

La figura di Matteo Ricci, che gode ancora di grande stima tanto presso gli europei quanto presso i cinesi, fu quella di straordinario e sensibile mediatore culturale tra Occidente e Oriente. Una sensibilità che nasceva dalla sua cultura di uomo del Rinascimento, dalle sue conoscenze della cultura classica, della filosofia rinascimentale e dei suoi saperi scientifici e tecnologici appresi durante la lunga formazione al Collegio Romano. Un discorso diverso per le sue competenze musicali, quelle che gli permisero di introdurre in Cina il monocordo, che non sono di matrice gesuitica, come suggerisce la curatrice (p. 24)–avendo Ignazio un atteggiamento controverso verso la musica–, ma nascono dalla frequentazione dell'oratorio di San Filippo Neri. La Compagnia di Gesù fu un ordine particolare che aveva fatto dell'adattamento il suo fulcro di vita e non solo nei paesi lontani con culture diverse: tutta la sua opera di evangelizzazione esterna, la sua formazione, la sua gerarchia o organizzazione è modellata secondo i principi dell'adattamento e il suo specifico, spesso controverso e indeterminato, "modo de proceder" che in Ricci raggiunse una delle sue punte più belle. Almeno per l'età moderna.

Michela Catto

Expulsión y Exilio de la Provincia Jesuita Mexicana (1767-1820). By Eva Maria St. Clair Segurado (Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2005. Pp. 488. € 24,00. Rústica. ISBN 84-7908-844-3.)

The exiled and suppressed Jesuits have been the subject of many works, all of which usually emphasize their intellectual production, while giving passing reference to the facts surrounding the exile itself. Eva María St. Clair's is the most detailed account to date of what actually happened during the long exile: from the moment the order of expulsion was given in 1767 until the universal restoration of the Society of Jesus in 1814 and the return of the Jesuits to Mexico. As a necessary prelude, the author discusses at length the philosophical and political background in Europe which gave rise to anti-Jesuit animosity

which in turn led to the exile and the suppression. But then, what is secondary in most authors, becomes the substance of the entire book: the story of the exile and the daily lives of the Jesuits from beginning to end. The author provides a statistical portrait of the Society of Jesus in New Spain at the moment of the expulsion: the background and origins of the Jesuits, as well as who were finally exiled and who were left behind.

Based on the diaries of the exiles themselves, especially those of Franz Benno Ducrue, the Bavarian missionary to California, José Manuel Paramás, the chronicler of the missions in Paraguay, Félix Sebastián, a Spanish missionary in New Spain, and the Mexicans, Antonio López de Priego and Rafael Zelis, the author covers every important detail involved: who arrested the Jesuits; where they were held; on what ships they went; what everyday conditions were like, and how all this impacted on the Jesuits. The author is careful to point out that the authorities did not intend for the Jesuits to be treated like ordinary prisoners. In fact, they were expected to continue their daily routine as religious. The ships that took them into exile were even outfitted with chapels for daily Mass. Nevertheless, in fact, life became miserable for the prisoners. Incompetent local authorities, long delays in port cities, sicknesses caused in part by confinement in crowded quarters and the lack of a decent diet, and most of all, excessive security measures, turned an already difficult transatlantic voyage into an excruciating experience. At least one Jesuit committed suicide, three literally went out of the minds, and many went into deep periods of depression. False hopes, frequently raised by deceitful promises of returning home in return for cooperation, were constantly dashed. Even the suppression of the Society raised hopes that as non-Jesuits, the exiles could return to America. Life in Italy was not much better: the former Jesuits were not allowed to work or engage in pastoral activities and the local people exploited the Jesuits who lived on a fixed meager allotment from the Crown. Furthermore, they were under constant pressure to abandon the order and become secular priests or, if they were not priests, renounce their vows and marry. Many did so, but even then, as foreigners in a strange land, they barely managed to eek out a living. For a brief moment (1797-1801) under Charles IV, when Napoleon invaded Italy, the exiles were allowed to return to Spain and America. But that permission was soon rescinded and the former Jesuits were all exiled once again. Even the few who made it to America were rounded up and sent back to Italy.

One can understand the fears, exaggerated though they were, which the Bourbon crowns of Portugal and Spain entertained with respect to the Society of Jesus in 1767. What is more difficult to understand, however, is why that fear and animosity lasted for close to forty years: on the occasion of the second expulsion the authorities rounded up men who were then 60 or 70 years old, many confined to their sickbeds. If anything, St. Clair highlights the power of

anti-Jesuit feeling, which bordered on the paranoic. What is perhaps most amazing is the fact that the Jesuits, at least the majority, clung together and withstood years of an unjust exile and deprivation without becoming deeply resentful or rebellious. Viscardo y Guzmán of Peru and Godoy of Chile, a couple of the known Jesuits who openly espoused rebellion, were, of course, exceptions to the rule.

Finally, the author discusses the intellectual works of the more prominent Mexicans: Clavijero, Maneiro, Alegre, Abad, Landívar and others. These writers and poets fared better than their companion exiles in part because of the royalties they received, but most all, because of the recognition they enjoyed, a powerful psychological compensation in the midst of an otherwise monotonous existence. The author adds an appendix with short biographies of the more notable Jesuits mentioned in her work.

St. Clair is the author of several other studies on the Mexican Jesuits, a fact which adds depth to this current work, which was originally her doctoral thesis. The bibliography, which emphasizes the Mexican province and related works on eighteenth century New Spain, also refers to many other works on the Jesuits in the rest of Latin America. Although the emphasis is on Mexico, this story could very well represent the plight of all the exiled Jesuits and, in fact, the author does refer frequently to the other Latin American Jesuits. Unfortunately, the book does not include an index, onomastic or toponymic, which would have been very helpful. Also, the chapters seem too long, especially chapter two (256 pages!). Given the subject matter–the unending trials of the exiled Jesuits, their physical, mental, and economic woes–it is quite a daunting challenge to get through to the end.

These small points aside, this is undoubtedly the most comprehensive and detailed study to date of the exile which over two thousand Latin American Jesuits, and five thousand Spanish Jesuits, experienced.

Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima Jeffrey Klaiber, S.J.

Constructing a Saint through Images. The 1609 Illustrated Biography of Ignatius of Loyola. Introductory essay by John W. O'Malley, S.J. Latin captions translated by James P.M. Walsh, S.J. (Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2008. Pp. vii, 36. 79 illustrations. Hardcover. ISBN 978-0-916101-58-9.)

Este libro es una edición hecha en los Estados Unidos de América de la *Vita P. Ignatii Loiolae Societatis Iesu Fundatoris*, escrita y preparada por el P. Pedro de Ribadeneyra, publicada en Roma en 1609. La edición está precedida de un amplio ensayo escrito por el P. John W. O'Malley, S.J., con los titulares de los grabados traducidos al inglés por el P. James P. M. Walsh, S.J., y con la

reproducción de las 81 ilustraciones del original. El ensayo del P. John O'Malley nos sitúa perfectamente en el ambiente en que fue escrita esta obra por el P. Pedro de Ribadeneyra, y todas las circunstancias que acompañaron a su publicación en 1609. Esta *Vita* fue publicada con motivo de la beatificación de Ignacio de Loyola (1609) y en una nueva edición en 1622, con motivo de su canonización.

El proceso de la realización de esta *Vita* fue largo. Por el deseo expreso del P. Claudio Acquaviva, el jesuita polaco Nicolás Lancicius y el jesuita italiano Filippo Rinaldi estuvieron encargados de realizar este proyecto. Un papel muy importante tuvieron en esta *Vita* los grabados que iban a ilustrarla. Ursula König-Nordhoff ha estudiado detalladamente este proceso, y asegura que se realizó en Roma. Allí había llegado en 1605 Peter Paul Rubens, y se le encargaron las pinturas, que luego iba a pasar a grabados Jean-Baptiste Barbé, un grabador flamenco de aquel tiempo, que estaba también en Roma y era conocido de Rubens. Barbé, a su vuelta a Amberes, se casó con una hija de Hieronymus Wierix, que era un miembro del grupo que hizo, en 1595, los grabados de la obra de Jerónimo Nadal *Annotationes et Meditationes in Evangelia.*

El proceso de elaboración de la *Vita* del P. Ribadeneyra fue largo. Desde los mismos días de la vida de Ignacio, Polanco y Nadal intentaron por todos los medios posibles conseguir datos que el mismo Ignacio les diera de su vida, para poder comunicarla a los que iban entrando en la Compañía. Después de muchas negaciones Ignacio accedió, y con grandes intervalos fue contando su vida a uno de los primeros jesuitas, el portugués Gonçalves de Cámara. Estas notas que fueron recogidas por él, junto con otros detalles de la vida de Ignacio aportados por Polanco y Nadal, se reunieron en lo que se conoció como *Acta.* Para todos ellos, la vida de su fundador era de una gran importancia, ya que, como decía Nadal, *la historia de Ignacio, era la historia de todos ellos.*

Ya en 1546, todavía en vida de Ignacio, Pedro de Ribadeneyra había propuesto la idea de escribir una biografía de Ignacio a Diego de Eguía, que era su confesor, pero éste se negó a hacerlo. Después de la muerte de Laínez, en 1567 Francisco de Borja encomendó a Pedro de Ribadeneyra escribir una vida de Ignacio. Le entregó lo que ya se había reunido en los *Acta*, y pidió a todos los jesuitas que le enviasen todos los datos que conocieran de la vida del fundador. Ribadeneyra había vivido muy cerca de Ignacio desde su juventud, y era el más adecuado para escribir su biografía. En 1569, siendo todavía Borja general de la Compañía, Ribadeneyra llevó su manuscrito a Roma con la vida de Ignacio. El manuscrito fue entregado a varios jesuitas, que conocieron personalmente a Ignacio, para que dieran su juicio sobre él. En 1572 se imprimieron 500 ejemplares de esta biografía, para sólo el uso de los miembros de la Compañía. Ribadeneyra podía esperar que su libro iba a tener un gran éxito, pero no fue así.

Un año después murió Francisco de Borja, y fue elegido un nuevo general de la Compañía, Everardo Mercuriano. Éste prohibió la distribución del libro de Ribadeneyra, debido a una serie de intrigas que se levantaron contra su gobierno, en las que creía que estaba involucrado el jesuita español. Pidió entonces al jesuita italiano Giampietro Maffei que escribiera una nueva vida de Ignacio. En 1579 la había terminado, pero en un viaje a España encontró nuevo material, y se retrasó su publicación. Entre tanto, disipadas las dudas que había sobre Ribadeneyra, el jesuita español tradujo su *Vita* al español, y la envió al nuevo general de la Compañía, que ya era Claudio Acquaviva. Éste dio todo su apoyo a la obra, y se publicó en 1583. Estaba dividida en cinco partes: la primera trataba de la vida de Ignacio hasta su llegada a la Universidad de París en 1528; la segunda narraba la vida hasta la aprobación de la Compañía por Pablo III en 1540; la tercera trataba de la vida de Ignacio desde que fue elegido el primer General de la Compañía en 1541, hasta 1550, describiendo también la vida de la nueva orden; la cuarta trataba del desarrollo de la Compañía bajo la dirección de Ignacio desde Roma; y la quinta describía las virtudes de Ignacio, como un reflejo de la novena parte de las Constituciones en que Ignacio había descrito las virtudes que debía tener el superior general. Aunque la Vida escrita por Maffei fue también publicada en 1585, sólo se hizo en latín y nunca en otras lenguas vernáculas. En cambio, la Vida escrita por Ribadeneyra tuvo un gran éxito, y se publicó en latín y en otras lenguas europeas a partir de 1586, hasta llegar a considerarse la obra más cercana a la vida de Ignacio. Sin duda ésta fue la que sirvió para difundir la fama de santidad de Ignacio, que le llevó a la canonización en 1622.

Este dificultoso proceso por donde pasó la *Vita* de San Ignacio escrita por Ribadeneyra queda detalladamente descrito en el ensayo de John O'Malley, que precede a las 81 ilustraciones, que están realizadas con una técnica perfecta, y sirven para visualizar mejor el texto que Ribadeneyra escribió sobre el Santo, al que debía tanto en su vida. Esta edición inglesa de la *Vita P. Ignatii Loiolae Societatis Iesu Fundatoris* es sin duda una aportación extraordinaria al conocimiento de la iconografía de San Ignacio en los países de habla inglesa. Esta publicación consta sólo de las ilustraciones hechas por Barbé, con los titulares, en latín e inglés, que hay al pie de cada una de ellas, no del texto completo de la *Vita*. Como otras publicaciones hechas por la St. Joseph's University Press, esta publicación es de una gran perfección en la reproducción de los grabados, enriquecidos con la introducción, llena de datos históricos y estilísticos, de John W. O'Malley, S.J.

Comunidad Sagrado Corazón de Jesús, Sevilla

Fernando García Gutiérrez, S.J.

Die tolerierte Universität. 300 Jahre Universität Breslau 1702 bis 2002. Heraus. Norbert Conrads. [=Katalogbuch zur Ausstellung.] (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004. 254 D. Ill. € 59,00. Kart.)

Wer in der alten Bundesrepublik Deutschland in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts ohne familiären Bezug zu Schlesien aufwuchs, für den war Breslau der Name einer untergegangenen fremden Welt, an die zu erinnern Vertriebenenverbänden oder Spezialisten für Landesgeschichte überlassen war. Die Universität Breslau kam als eine nicht mehr existierende reichsdeutsche Institution allenfalls dann ins Bewusstsein, wenn im Lebenslauf eines nun westdeutschen Professors wie etwa beim Bonner Kirchenhistoriker Hubert Jedin eine erste Lehrtätigkeit in Breslau angegeben war oder wenn man verwundert feststellte, dass der mit Berlin verwurzelte evangelische Theologe und Widerstandskämpfer Dietrich Bonhoeffer in Breslau geboren wurde, eben weil sein Vater zunächst dort an einer Universität in der Provinz dozierte, bevor er eine Professur an der führenden medizinischen Klinik der Hauptstadt übernahm.

Norbert Conrads weist als Herausgeber gleich im Vorwort des hier vorliegenden Katalogs zur gleichnamigen Ausstellung „Die tolerierte Universität: 300 Jahre Universiät Breslau 1702-2002“ darauf hin, dass die Universität dieser Stadt vor der genannten deutschen Phase schon eine Geschichte hatte, und Ziel von Ausstellung und Katalogbuch zum Universitätsjubiläum ist es, die Geschichte der Breslauer Universität Leopoldina von 1702 bis zu ihrer Vereinigung mit der Universität Viadrina aus Frankfurt an der Oder 1811 zu thematisieren, da es sich hierbei um das „am wenigsten bekannte und folglich auch in seiner Bedeutung unterschätzte Drittel der dreihundertjährigen Universitätsgeschichte“ handelt.

Im ersten Jahrhundert ihrer Gründung, das fast mit dem 18. Jahrhundert identisch ist, stand die Universität Breslau im Kreuzfeuer der politischen Geschichte Schlesiens sowie von allgemeiner Kirchen- und Geistesgeschichte. Auf vielen Gebieten war sie dabei in gewisser Weise eine tolerierte Universität. Ihre Gründung als Landesuniversität für Schlesien fiel noch in die Zeit, als das Land zur böhmischen Krone und damit zum habsburgischen Herrschaftsbereich gehörte. Die österreichischen Anfänge erklären, warum die Universität faktisch eine Hochschule der Gesellschaft Jesu, des Jesuitenordens, wurde. Die Jesuiten wiederum erklären zum Teil, warum es an dieser neuen Universität nur die Fakultäten für Philosophie und Theologie gab, während die anderenorts üblichen Fakultäten Rechtswissenschaft und Medizin fehlten. Toleriert wurde die Universität in dieser Zeit von der evangelischen Stadtbevölkerung Breslaus, die sich an einer katholischen Universität unter jesuitischer Leitung nicht beteiligte und durch sie eine Störung des konfessionellen *modus vivendi* befürchtete.

Der Wechsel der politischen Oberherrschaft infolge der Schlesischen Kriege ließ die Universität in Breslau zu einer katholischen Universität unter jesuitischer Leitung in einem protestantischen Staat mit einem Zyniker als König werden, dessen Vorstellung von einem individuellen Heilsweg für seine Untertanen und dessen Einsicht in die Unabkömmlichkeit der Jesuiten auch der Universität in Breslau Toleranz bescherten. Zu ersetzen waren die Jesuiten auch nach der Aufhebung ihres Ordens 1773 nicht. Ausführlich beschreibt der Ausstellungskatalog, warum und wie Friedrich II. als selbstbezeichneter Erzketzer die Gesellschaft Jesu noch drei Jahre gegen den Willen des Papstes bestehen ließ, um dann eine Rechtsform zu schaffen, die tolerierte, dass die ehemaligen Mitglieder dieses Ordens weiter als Gemeinschaft leben konnten.

Schließlich war die Universität in Breslau vornehmlich am Ende ihres ersten Jahrhunderts eine von der modernen geistigen Strömung der Aufklärung tolerierte Universität. Mehrfach enthält der Katalog Stimmen, die die Lehrinhalte und Lehrmethoden an der Universität für veraltet hielten und sich für eine Reform der universitären Ausbildung einsetzten. Wesentliche Veränderungen sollte aber erst die allgemeine preußische Universitätsreform im Zusammenhang mit der Neuorganisation des preußischen Staates nach 1806 herbeiführen.

Das Katalogbuch ist dreigeteilt. Der eigentliche Katalog zur Ausstellung bildet den ersten Teil, in dem ihre thematischen Schwerpunkte deutlich werden: Zeitlich wird ein Rahmen von der Vorgeschichte der Universität bis zum Universitätsjubiläum 1803 geschlagen. Das politische, konfessionelle und kulturelle Umfeld Breslaus kommen ebenso in den Blick wie Gebäude, Lehrinhalte, Lehrpersonen und Zielgruppen der Universität. Die Lehrpersonen führen beinahe zwangsläufig zu den Themen Jesuitenkritik, Josefinismus und Aufklärung. Fast alle Exponate der Ausstellung – die an drei Orten gezeigt nie ganz gleich war – sind im Katalog abgebildet und mit informativem Text, Abbildungsnachweis und Hinweisen auf weiterführende Literatur unterlegt.

Zeitgenössische Berichte über die Universität bilden als Quellenteil den zweiten Teil des Katalogbuches. Beschreibugen des Universitätsgebäudes und Schilderungen des eigenen Studiums stehen hier im Vordergrund. Die bekanntesten Zeitzeugen sind wohl Abt Johann Ignaz von Felbiger aus Sagan, dessen 1769 im Auftrag König Friedrichs II. erstelltes Gutachten über die Universität zum Teil abgedruckt ist, und der nachmalige amerikanische Präsident John Quincy Adams, der als Gesandter seines Landes 1800 Schlesien bereiste und brieflich seine Eindrücke über die Universität Breslau schilderte. Abt Felbiger mit seiner Kritik an den Verhältnissen am Universitätsbetrieb kehrt auch im dritten Teil des Buches wieder, der wissenschaftlichen Aufsätzen vorbehalten ist, die in den Bereichen Geschichte, Architektur des Universitätsgebäudes und Studienbetrieb zum Teil Themen der Ausstellung aufgreifen, aber

mit Arbeiten über Theater, Musik, Aufhebung der Gesellschaft Jesu und Vereinigung von Leopoldina und Viadrina noch darüber hinausgehen. Die wissenschaftlichen Studien sind durchweg profund, interessant, mitunter gar spannend zu lesen.

Am Ende wäre allenfalls zu wünschen, dass die *ipsissima vox* der Gesellschaft Jesu etwas stärker zum Zuge käme. Wie sahen die Jesuiten selbst ihre Arbeit an der Universität Breslau gerade angesichts der Kritik und der besonderen politischen und konfessionellen Verhältnisse in Land und Stadt? Auch wäre es für den durch die wissenschaftlichen Studien neugierig gewordenen Leser sicher hilfreich, ein, zwei Sätze über Tätigkeit, vorausgegangene Arbeiten und Spezialisierungen der Autoren zu erfahren. Die bloße Angabe der Hochschule ist etwas knapp und die Angabe der Privatadresse dafür nicht hilfreich.

Diese Wünsche mindern aber nicht den Wert des vorliegenden Katalogbuches gerade für die eingangs beschriebene Personengruppe. Für sie tut sich durch das Buch eine neue Welt auf, die keineswegs bloß Vergangenheit beschwört, sondern zeigt, dass im Bereich einer Universität Kontinuität durch Jahrhunderte in wechselnden Konfessionen und Nationen möglich ist.

Collegium Germanicum-Hungaricum, Roma Markus Pillat, S.J.

Misiones en Chile Austral: Los Jesuitas en Chiloé 1608-1768. By Rodrigo Moreno Jeria. (Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Universidad de Sevilla; Diputación de Sevilla, 2007. Pp. 450. € 20,00. Rústica. ISBN978-84-472-0927-9.)

This fascinating account of Jesuit Missions in the Southern area of Chile appeared in the final days of 2007. The scolarly work of Moreno Jeria fills in a lacuna in Jesuit history of the Southern Cone of Latin America, gathering material from many sources. To think the book is limited to Chile's Archipelago of Chiloe might be deceptive since the area of the missions included parts of Argentina's Patagonia, more specifically Bariloche and the surrounding area of the Lake Nahuelhuapi, where even today there is a monument at the Cathedral with the name of Nicolas Mascardi, S.J., inscribed.

The book opens with the author's analysis of the notion of Mission in the Society of Jesus. This is perhaps a weak section of the work in that Moreno Jeria seems to limit the notion of mission to foreign missions, even in his observations about the Jesuit vows and commitment of a mission obedience to the Pope.

However, the real beginning of the work will be the second chapter that offers a general survey of Jesuit missions in Hispanamerica from 1566 to 1607. This chapter is followed by treatment of the foundation of the Paraguay

Province and the beginning of the Mission to Chiloe. It was the initiative of P. Torres Bollo, first Provincial, that prompted the opening of a Mission there.

The archipelago of Chiloe is well described in its ambience of severe climatic changes and difficult living conditions that continue to this day. For the winter there is constant rain together with cold, land that is not too arable and the dependence on fishing for the inhabitants. Subsequent chapters cover the beginnings of missionary work with the Huilliches and Chonos indians living in the area of the mission. The early methodology of evangelization, once the mission was well established with a permanent residence and the founding of the *Colegio* in Castro, was that of circular visits during the Spring and Summer months. Primary obligations for the Jesuits was the pastoral care of the Spaniards in the city of Castro and extending to the Forts of Chacao, Calbuco and Carelmapu, leaving but little time for missionary journeys.

Toward the middle of the 18th Century when the minimum of priests arrived to seven, more permanent residences in Achao, Chacoa and Chonchi were established for pastoral care of the Spaniards and Indians. During absences of the Fathers the care of the Christians fell upon the *fiscales* who played an important part in missionary activity. Besides maintaining the chapels and residences, the *fiscales* catechized and baptized leaving the unction of oil for the visiting Jesuit priests in their annual journeys.

Expansion of the missions reached out to the Argentine Patagonia, up to the city of San Carlos de Bariloche, where the Puelches and Poyas Indians were dwelling at the time. Throughout the accounts of the missionary activity famous names appear like that of Diego de Rosales and Nicolas Mascardi, among others, and their missionary work. What seems lacking in the book is more detailed coverage of the Jesuit brothers and the building of Churches in the 18th Century, many of which are now designated as Monuments of Humanity.

But the book becomes fascinating with material that is covered, the men and their apostolic spirit, the ambience in which they worked, and in general the history of great missionary activity in the Southern Cone of Latin America. The book of Moreno Jeria is also endowed with fine bibliographies and indices for additional study.

Jesuit Archives, Santiago de Chile — Eugene M. Rooney, S.J.

La Compagnia di Gesù a Casale e nel Monferrato dai Gonzaga ai Savoia. [Ed. Bruno Signorelli *et al.*] [Quaderni di Archeologia e Arte in Piemonte 4.] (Torino: Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti, 2008. Pp. 176. N.p. Paperback. ISBN 978-88-903426-0-8.)

Vengono pubblicati ora gli atti di un interessante convegno, svoltosi nel

2005, sullo studio della presenza della Compagnia di Gesù a Casale e nel Monferrato dai tempi dei Gonzaga fino circa al dominio dei Savoia.

Si tratta di un genere di pubblicazioni rivolte per lo più "agli addetti ai lavori," piuttosto che di un genere di largo respiro sulla cultura gesuitica tra il Cinquecento e il Settecento. Ma proprio grazie a queste pubblicazioni, dove prevale soprattutto una ricerca archivistica meticolosa e attenta, si può poi delineare una visione più complessa dell'arte e della cultura religiosa della Compagnia nei secoli passati.

Una prima indagine sulla "realtà ecclesiale casalese dal XVI al XVIII secolo" di Alberto Lupano, introduce il lettore nella dimensione geografico-culturale in questione. Di fondamentale importanza sono i contributi legati alla ricerca documentaria nei principali archivi. Lorenzo Gilardi S.J. ricerca testimonianze sulla Compagnia di Gesù a Casale Monferrato attraverso lo spoglio dei documenti nell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù. Nell' articolo successivo lo stesso autore, insieme a Michele Casassa S. J., fornisce un comodo elenco anagrafico dei padri gesuiti nativi in questi luoghi. I fondi archivistici della Diocesi di Casale Monferrato sono analizzati da Manuela Meni, mentre lo spoglio di quelli torinesi è compiuto da Aldo Actis Caporale.

Un'analisi storico-documentaria di notevole interesse riguarda l'articolo di Blythe Alice Raviola sulla proposta del padre Antonio Possevino – eminente personalità di elevatura culturale riconosciuta in tutta Europa – per la costituzione di un collegio dei gesuiti a Casale nel 1595 circa. Possevino, infatti, è fortemente consapevole dei successi dell'apostolato culturale avviato dai gesuiti attraverso la fondazione di collegi in territori e città strategici. Lo stesso Possevino, quindi, propone tale progetto a Vincenzo I Gonzaga, pensando di inserirlo "nel contesto della politica ecclesiastica dei duchi di Mantova in Monferrato."

Di taglio più storico-religioso è l'articolo di Bruno Signorelli, che esamina i tentativi riusciti dei padri gesuiti e in particolar modo di André Guevarre, per eliminare la mendicità e la diffusione dei poveri.

Gli ultimi due contributi riguardano, invece, temi di matrice artistica, validi a testimoniare la presenza diffusa dei gesuiti nei territori piemontesi presi in esame.Lorena Palmieri compie un utile censimento di tutte le opere d'arte aventi per soggetto santi o beati gesuiti. Ci si imbatte così in un elenco assai eterogeneo: da pittori anonimi del Seicento ad una raffinata tela di Andrea Pozzo, raffigurante la morte di S. Francesco Saverio, conservata nella chiesa parrocchiale dei santi Vittore e Corona a Grazzano Badoglio. Claudio Cipriani, invece, descrive le reliquie dei santi e beati gesuiti presenti nella diocesi di Casale Monferrato.

Ogni volta che ci si imbatte in studi così dettagliati sull'azione religiosa dei

gesuiti in alcune parti specifiche d'Italia o all'estero, ci si rende conto di quanto ancora si possa scoprire sull'arte legata alla Compagnia di Gesù. Risultano, perciò, certamente apprezzati questi studi che riportano fonti documentarie, cataloghi di opere d'arte e analisi storiche di particolari aree culturali.

Pontificia Università Gregoriana, Roma Lydia Salviucci Insolera

Petrus Canisius, Der Große Katechismus. Ed. Hubert Filser and Stephan Leimgruber [Jesuitica: Quellen und Studien zu Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum 6.] (Regensburg: Schnell & Steiner, 2003. S. 375. N.p. Hardback. ISBN 3-7954-1624-8.)

The catechism, written by the first Dutch Jesuit Peter Canisius (1521-1597), is the most published book by a Dutch author in history, and it has been very influential for several centuries. This bilingual edition in the original Latin and contemporary German will be acclaimed by any researcher, especially since critical comments from a historical, dogmatic and pedagogical view accompany the text of this catechism. Three reasons are given for this edition. The first German translation of 1556 has been lost. The comments explain the profound historical changes in theology, catechesis and pedagogy, especially since the Second Vatican Council changed the attitude of the Catholic Church towards other Christians, Jews and non-Christian believers. This edition should invite further studies in the area of theology and pedagogy.

The book has four sections. The first part presents the historical context and the biography of Peter Canisius, as well as the literary genre of the catechism. It gives an overview of the pedagogical concept of the Jesuits in sixteenth century Europe, and finally the structure of the catechism.

Part II – the largest section of this book – contains the Latin text next to the German translation. Quotations from the Bible and the Church Fathers are given, both indicating Canisius's great familiarity with these sources. The original woodcuts are copied in the text.

Part III offers critical comments in five areas: questions from fundamental theology and dogmatics; ethical religious education; religious didactics; ecumenism; the catechism of Canisius within the historical development of catechesis.

In part IV the bibliography is given and indexes on names, topics and Bible quotations.

This is an important book, not only by presenting a reliable German translation of the original Latin text, but also and most of all by adding critical comments to the theology of Peter Canisius. The most interesting chapter here

is "Peter Canisius and Ecumenism" by Stephan Leimgruber, who concludes with seven results from his research. There is a very problematic relationship with the Jews (not an exception among sixteenth century Catholic theologians) on several levels, and the Old Testament is strongly underestimated (like in the *Spiritual Exercises* of Ignatius of Loyola). Canisius's image of God is one-sided and hardly speaks of God as a Liberator and Lord of history. Compared to his contemporaries however Canisius was a relief in his attitudes towards the Protestants.

Netherlands Institute of Jesuit Studies, Amsterdam Paul Begheyn, S.J.

Gianluca Montinaro, *Fra Urbino e Firenze. Politica e diplomazia nel tramonto dei della Rovere (1574-1631).* Biblioteca dell' Archivio Storico Italiano, XXXIII.] (Firenze: Leo S. Olschki, 2009. Pp. xix, 121. € 16,00. Paperback. ISBN 978-88-222-5854-0.)

Within this slender volume the most important part (pp. 37-85) concerns the duchy of Urbino during its last half-century of effective independence, prior to its full incorporation in the Papal States early in the pontificate of Urban VIII. At the mid-point during this period a similar fate overtook the duchy of Ferrara, incorporated by Pope Clement VIII in 1598, and in both cases the outcome, for want of further legitimate male heirs in the direct line of succession to the respective duchies, was foreseen. In the case of the della Rovere duke of Urbino, Francesco Maria II, the inherent weakness, in political terms, of a relatively minor Italian principality meant all the greater reliance on external support and alliance. The duke had been sent, prior to his own succession, to the Spanish royal court for two years (1566-68), but while Spain certainly had the upper hand in the Italian peninsula, dukes of Urbino by definition were bound to remain at least outwardly deferential to each successive pope. From the mid-sixteenth century the Medici rulers of Tuscany had to a degree reorientated their own policy, towards general compliance with Roman wishes and closer reliance on the Habsburgs. Such reorientation had its own rewards, specifically the elevation to grand-ducal rank of the Medici title, with consequences for precedence among the Italian states. The author does not make clear that an element of political constraint operated here too, in that the Medici territories could not eject Spanish military enclaves and naval bases. He might also have given greater emphasis to the fact that the Medici were nevertheless able to retain as some sort of counterbalance their traditional links with the French crown. Such an international option was not in reality open to the duke of Urbino. But as this volume amply demonstrates, he was able to protect his relative independence by close alliance with the Medici, not least by means of marriages between the two princely houses. In maintaining this Medicean alliance, professional diplomacy, as well as more personal written

exchanges, was necessarily crucial. Much of the main part of the book, as well as the appendix, is given over to reproducing instructions to or reports from diplomats in the service of the duke of Urbino, mainly but not exclusively at the Tuscan court. The earlier part of the volume (pp. 1-36) is in a sense quite distinct, as it traces the evolution of Italian writing of the later Renaissance (sixteenth and early seventeenth centuries) about the art of diplomacy, as well as the nature of the princely court and the maintenance of states more generally. This preliminary survey is evidently intended to provide a context for the archival material reproduced thereafter.

University of Leeds A.D. Wright

In Principio: Il "Mistero di Maria" nei manoscritti di Wilhelm Klein. Di Giuseppe Trentin. [La Croce di Aquileia Percosi teologici 9.] (Padova: Edizioni Messaggero, 2005. Pp. 286. € 15, 50. Paperback.)

Deutsche Ausgabe: *„Im Anfang"–Das „Mariengeheimnis" in den Handschriften von Wilhelm Klein.* Hrsg. und bearbeitet v. G. Greshake, Übersetzung: W. Romahn. (Würzburg: Echter, 2006. S. 184 Seiten. € 12, 80. Brosch. ISBN 978-3-429-02817-6.)

Die vorliegende Ausgabe ist die erste „offizielle" Veröffentlichung von Werken aus dem handgeschriebenen Nachlass des deutschen Jesuiten P. Wilhelm Klein, der im Alter von fast 107 Jahren nach 80-jährigem priesterlichen Wirken als Spiritual, geistlicher Lehrer und Provinzial vornehmlich am deutsch-ungarischen Kolleg in Rom und in Deutschland 1996 gestorben war. Nach einem vorausgehenden theologischen Kommentar enthält es Exhorten P. Kleins an die Seminaristen zum Mariengeheimnis im Römerbrief, Johannesevangelium und zu verschiedenen Festen des liturgischen Jahres. Die vorausgehenden deutschsprachigen Veröffentlichungen (in 4 Bänden von jeweils mehr als 500 Seiten) geschahen nur inoffiziell „ad usum privatum," nachdem man nach dem Tode von Pater Klein zufällig entdeckt hatte, dass einige seiner Niederschriften, die eigentlich nach dem Willen ihres Autors verbrannt werden sollten, erhalten geblieben waren. Dies geschah auf die Initiative einiger seiner früheren Alumnen hin, die diese Handschriften veröffentlichen und im engeren Kreise seiner Freunde und Schüler zirkulieren lassen wollten. Denn Pater Klein hatte zeit seines Lebens nichts publiziert und diese Entscheidung sehr bewusst getroffen. Eine andere Besonderheit besteht darin, dass der Autor der Monographie Italiener und Moraltheologe an der Theologischen Fakultät in Padua ist. Er hatte in Bonn promoviert, hier die Bekanntschaft P. Kleins gemacht und eine intensive persönliche Beziehung zu dem Autor der Handschriften entwickelt, die ihn dazu veranlasst hat, diesen Jesuiten mit großer Wärme und Einfühlungsvermögen, gepaart mit breitem Hintergrundwissen, der italienischen Öffentlichkeit zu präsentieren.

Einen Ausgangspunkt der Initiative Trentins zur vorliegenden Publikation bildete eine in Theologenkreisen seit längerem bekannte und dort auch kursierende Überlegung Karl Rahners, ob nicht vielleicht P. Wilhelm Klein SJ der bedeutendste Theologe des 20. Jahrhunderts sei. Wie ernst diese Bemerkung K. Rahners tatsächlich gemeint war, lässt sich wohl nicht mehr eindeutig feststellen. Greshake weist zutreffend darauf hin, dass Karl Rahner durch eine derartige Bemerkung wohl ein ähnliches Urteil über sich selbst und sein eigenes Werk weit von sich „dem Vielschreiber," weisen wollte. Gleichwohl zeigte er sich, wie Greshake bemerkt, von den radikalen Gedankengängen Kleins, den er gern zum Kontakt und Disput besuchte, beeindruckt. Die vorliegende Ausgabe bietet Gelegenheit, sich mit dem in den Exhorten untergründig vorliegenden, aber explizit wiederum nicht greifbaren theologischen Gesamtentwurf Wilhelm Kleins und seiner gedanklichen Mitte, dem „Mariengeheimnis," auseinander zu setzen.

Giuseppe Trentin stellt an den Beginn seiner Monographie eine Kurzformel des Mariengeheimnisses, wie es in den Schriften W. Kleins gedanklich immer wiederkehrt und so ein stabiles geistiges Zentrum bildet, um das sich weitere Überlegungen ranken. Im Anfang erschafft sich Gott der Schöpfer in Maria in einem reinen Schöpfungsakt eine menschliche Natur, in der er die unendliche Distanz zwischen sich und der (fallenden) Kreatur überwindet. Er setzt so, „in principio," die Voraussetzung für das spätere, in der Menschwerdung des göttlichen Wortes gipfelnde und die Menschheit wieder einende und sammelnde Erlösungswerk(„In Maria werden alle Menschen gereinigt, gerechtfertigt und geheiligt durch Jesus im Geist" (S. 36). Diese Eingebung geht zum Teil auf Augustinus und dessen Idee einer „geistigen Schöpfung" zurück, die hauptsächlich in den letzten Büchern der Confessiones theologisch thematisiert wird (S. 42). Es folgt danach eine Präsentation der Person und des Lebens von Wilhelm Klein, der nach dem Doktorat in Philosophie und Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana auch an der Universität Freiburg i.Br. bei Edmund Husserl in Philosophie promoviert und sich intensiv mit der Philosophie Hegels beschäftigt hatte. Die Handschriften geben, so Trentin, einen Einblick in das geistige Ringen und die theologischen Intuitionen Wilhelm Kleins auf der Suche nach der Wahrheit eines Geheimnisses, das von ihm zwar als Mariengeheimnis benannt wird, aber doch explizit christologisch und schöpfungstheologisch gemeint ist. Die reine Schöpfung ohne Makel ist das einende Prinzip, das als solches am Anfang der Schöpfung steht und das dann im Laufe seiner geschichtlichen Wirkweise aufgrund des göttlichen Heilsplanes wiederum vom diabolischen, spaltenden Prinzip in verschiedenster Weise bekämpft wird (vgl. dazu das Kapitel S. 55-61) . Die Wahrheit des Mariengeheimnisses ist so ständig, das ist immer wieder die innergeschichtliche kirchliche Erfahrung, verhüllt und von Zweideutigkeiten und Verzerrungen bedroht, deren Verursacher von der Bibel „diabolos," eigentlich Spalter oder Verwirrer, auch

Feind oder Teufel genannt wird. Diese Verwirrung geschieht innergeschichtlich durch das spaltende Prinzip (vgl. Kapitel S. 48 -54), z. B. im Prozess des menschlichen Sprechens und Denkens durch das Wort, das–in wechselnden kulturellen und gesellschaftlich-humanen Kontexten–stets zerschneidet und auseinander bricht („analysiert"), was der vertrauende Glaube, die „pistis," in der Einheit des „symbolons" und dessen Prototyps, Maria, schaut. Die Grenzen der Hermeneutik, der biblischen Exegese und der menschlichen Interpretation werden hier deutlich. Nach Wilhelm Klein können unsere Worte zu unseren Idolen oder Fetischen werden, wenn wir sie niederschreiben und dadurch festhalten, „verewigen" wollen (S. 14). Das lebendige, gesprochene Wort hat die Kraft zu fliegen („verba volant") und offenbart gerade dadurch seine Dynamik im kommunikativen Geschehensprozess. Manche haben in dem von Klein geschilderten, fortschreitenden geschichtlichen Enthüllungsprozess des „Mariengeheimnisses" den Einfluss hegelianischen Denkens gesehen. Es gibt aber eindeutige Unterschiede zu Hegel hinsichtlich des verwendeten Geist-begriffes (der Unterschied zwischen Schöpfergeist und geschaffenem Geist ist bei Klein immanent viel klarer akzentuiert) und der geschichtlichen Herkunft und der biblisch-patristischen Fundierung der Intuitionen und Gedankengänge Kleins (vgl. dazu S. 38-40).

In einem eigenen Abschnitt beschäftigt sich Trentin mit der Frage, warum der theologische Entwurf W. Kleins eine so geringe Wirkungsgeschichte bzw. ein so geringes Echo gefunden hat. Neben der Tatsache, dass Wilhelm Klein kein Fachtheologe war und es auch nicht sein wollte, hat hierbei sicherlich eine Rolle gespielt, dass seine Gedanken und Intuitionen für viele auf einen Spiritualismus hinwiesen, der die menschliche Geschichte–und auch die geschichtliche Dramatik (Theodramatik) der Erlösungstat Christi–entwertete. Auch Maria als menschliche Person, als Tochter Israels, scheint in diesem Entwurf keinen Platz zu haben (B. Hallensleben). Gleichwohl wird eine solche Bewertung den Intentionen W. Kleins und dessen sehr wachem Sinn für die Dramatik des individuellen menschlichen Schicksals und den wiederkehrenden und sich doch immer auch steigernden und zuspitzenden Übeln der Geschichte nicht gerecht.

Das vorliegende gut lesbare und mit großer Anteilnahme geschriebene Buch kann darum jedem, der sich für das außergewöhnliche Leben und den inhaltsreichen Gedankenentwurf Wilhelm Kleins interessiert, empfohlen werden.

Curia Generalizia, Rom Georg Schmidt, S.J.

Prendre part à l'intransmissible. La communication spirituelle à travers la correspondence de Jean-Joseph Surin. Di Patrick Goujon, S.J. (Grenoble: Jérôme Millon, 2008. Pp. 427. € 30,00. Paperback. ISBN 978-2-84137-237-9.)

Jean-Joseph Surin è figura affascinante della letteratura francese. Non è semplicemente un caso da studiare per le sue vicende umane e spirituali, ma è essenzialmente un religioso, un vero padre gesuita che, dopo una lunga malattia, produce una mole notevole di scritti di altissimo valore teologico e mistico. Le sue disavventure, iniziate con gli esorcismi a Loudun, hanno una risoluzione, a dir poco, prodigiosa. Dopo vent'anni (1637-1657) esce da quella situazione che lui stesso chiama possessione diabolica. Sorge spontanea una domanda: ma è vera possessione diabolica o un caso di depressione sfociante in un tentato suicidio?

Gli scritti prodotti alla fine della sua malattia (*Catéchisme Spirituel* nel 1654; *Cantiques spirituels de l'Amour divin* nel 1655; *Le guide spirituel* nel 1660; *Triomphe de l'Amour divin sur les puissances de l'Enfer* nel 1660; *Science expérimentale des choses de l'autre vie* nel 1663; *Les fondemens* nel 1667) denotano un filo conduttore caratterizzato dall'espressione *scienza sperimentale*. Dalla sua esperienza personale del Dio vivente trae il senso della vita ritrovata. Quest' ultima diventa il materiale oggettivo su cui riflettere per essere di qualche utilità ai credenti, desiderosi di intraprendere le vie dell'interiorità. La scienza sperimentale è il motivo per ritrovare le proprie origini spirituali proiettandosi fiduciosamente nel futuro, cosciente e convinto che la vita eterna è pregustata già nell'oggi della storia. Entrare nelle profondità dell'essere umano significa vivere l'unione con Dio senza perdere di vista il proprio stato di vita. La mistica ignaziana viene sviluppata da Surin come fonte di grande rinnovamento interiore senza disattendere ad altre letture utili per il possesso della vita eterna (Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Francesco di Sales). Il suo apostolato, come direttore spirituale, è la manifestazione più chiara del servire la Chiesa come membro della Compagnia di Gesù. La contemplazione non è solo un affare dei chiostri, ma è la peculiarità di chi vuole vivere il messaggio evangelico nei diversi contesti esistenziali.

La *Corrispondenza* diventa un segno tangibile di come guidare il credente nell'incontro con il Dio cristiano. Le lettere completano il quadro dei suoi scritti offrendo uno spaccato della sua interiorità in relazione ai suoi interlocutori. Allora si crea un circolo virtuoso il cui centro è lo sperimentare la presenza di Dio nella propria vita. In una sola parola si potrebbe dire che il cammino da intraprendere è quello della santità di vita. La perfezione, fatta di ascesi e di comunicazioni divine, per Surin, è un fatto possibile per ogni uomo e per ogni donna. Essa è una questione sociale, è un affare ecclesiale che coinvolge tutti senza esclusioni di nessuno.

La ricerca di Surin ancora oggi intriga, pone domande. Il lavoro di Patrick Goujon va in questa direzione. Tenta di leggere la corrispondenza di Surin per far emergere non solo l'alta statura del gesuita, ma il contesto, la relazione con i suoi destinatari. Il dotto e mistico direttore spirituale crea rapporti, intreccia storie, costruisce percorsi possibili di santità.

La strumentazione per interpretare le lettere è recuperata dagli studi di Michel de Certeau, di Mino Bergamo, di Benedetta Papasogli e di Jean-François Lyotard. La ricerca linguistica si coniuga con la sociologia, con la psicologia e, non ultima, con la teologia nelle sue diverse diramazioni. Per analizzare tale corrispondenza l'autore prende coscienza che il lavoro da compiere è sempre più multidisciplinare. Ecco che dalle diverse metodologie e nel rispetto dell'oggetto da contemplare si determina una vera e propria griglia di lettura, da cui si può ricostruire il rapporto fra Surin e i suoi interlocutori. Goujon studia le lettere delineando i motivi delle composizioni, i tempi e i luoghi della scrittura. Mostra anche le incongruenze e le difficoltà di una enunciazione mistica. Prende così in esame il linguaggio del gesuita da cui si evincono le prospettive spirituali e teologiche. Le lettere d'insegnamento e quelle spirituali dimostrano nella loro complessità l'unità di fondo del pensiero del gesuita che punta alla descrizione dell'esperienza spirituale cristiana.

Il presente studio, frutto di anni di insegnamento e di appassionata ricerca sulle fonti suriniane, aiuta il lettore ad entrare nel rapporto fra lo scrittore e il suo lettore, avendo presente che le lettere di direzione spirituale additano sempre la presenza di un Assente. Infatti si potrebbe affermare che vi è una vera triangolarità nella corrispondenza: Surin, Dio e il destinatario. La relazione è innanzi tutto quella che si viene a creare fra la persona da dirigere e Dio. Surin è, in questo caso, spettatore delle meraviglie che Dio desidera compiere o già compie nelle profondità del credente. La comunicazione divina, vera e propria condiscendenza, si realizza in un rapporto di grande lealtà. Il partner di Dio si apre alla comunicazione mettendosi in discussione trasformando la propria interiorità in vista di una più sincera relazione con le diverse realtà sociali ed ecclesiali. La vita spirituale ha un valore oggettivo dato non solo dalla relazione trasformante con Dio, ma dal suo spessore sociale. Il valore oggettivo dell'incontro con Dio si riscontra nell'osservare la propria soggettività. Su questo risvolto vi sono pagine interessanti della *Corrispondenza*. Il destinatario è contemplato nei suoi meandri più profondi; viene messo a nudo nella sua relazione con Dio. L'analisi psicologica che conduce il gesuita non è mai fine a se stessa, ma è il risvolto evidente dell'incontro con Dio. Le lettere esprimono nel concreto i principi espressi nei suoi lavori. Il testo la *Guide spirituale* ha, quindi, un senso se confrontato con la *Corrispondenza*. Non è solo uno scritto apologetico, ma è un libro necessario per coloro che percepiscono nella loro vita la potenza di Dio che li conduce all'unione perfetta con Lui.

Consigliamo la lettura della ricerca di Goujon per la scientificità delle metodologie e per i risultati teologici e spirituali che possono essere d'aiuto all'uomo postmoderno in cerca di una propria identità nella differenza delle relazioni affettive e sociali.

Seminario Maggiore Arcivescovile Alessio Ascalesi, Napoli

Francesco Asti

Der Untergang der Gesellschaft Jesu als Europäisches Medienereignis (1758-1773). Publizistische Debatten im Spannungsfeld von Aufklärung und Gegenaufklärung. Von Christina Vogel. [Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Universalgeschichte Band 207.] (Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2006. S viii, 433. 38 Abb. € 51.00. Hardback. ISBN-10: 3-8053-3497-4.)

Der Untergang der Alten Gesellschaft Jesu wird immer mehr als terra incognita der Geschichtswissenschaft wahrgenommen. Dabei hatte er grosse kulturelle Relevanz und tiefgreifende Folgen für die Kirche und das Ordenswesen. Bisherige Darstellungen waren immer von weltanschaulicher und konfessionalistischer Polemik begleitet. Diese überwindet Christina Vogel und stellt im vorliegenden Werk die Ergebnisse einer methodisch neuen Untersuchung vor: der länderübergreifenden Debatte um die Vertreibung der Gesellschaft Jesu aus Portugal von 1759 bis zur Aufhebung 1773, welche sie anhand von Pressemeldungen, Bildpublizistik und Streitschriften in äusserem Verlauf und inhaltlicher Dimension nachzeichnet.

Die zwei grossen Teile des Buches bilden die Vertreibung der Jesuiten aus Portugal (S. 41-198) und Frankreich (S. 199-290), umrahmt von einem kürzeren Abriss antijesuitischer Traditionen (S. 22-40) und der päpstlichen Aufhebung (S. 291-307). Im Anhang findet sich ein Verzeichnis der antijesuitischen Druckerzeugnisse von 1758 bis 1773. Christina Vogel steckt ein sehr breites Spektrum ab und wertet eine enorme Quellenmasse aus. Zudem holt sie immer wieder zu Darstellungen aus, die in ihrer Bedeutung den unmittelbaren Zusammenhang überschreiten und Phänomene von breiterer geistesgeschichtlicher Relevanz differenziert beschreiben. So z.B. die Entwicklung des Jansenismus vom spirituellen Rigorismus einer Minderheit zur parlamentarisch-gallikanisch orientierten Opposition gegen Papst und König; Funktion und Kompetenzen der französischen Parlamente; das Verhältnis des Ordens zur Lehre vom Tyrannenmord. Die Ausführungen lassen das eigentliche Anliegen, nämlich das Medienereignis, leicht aus den Augen verlieren, was die Lektüre erschwert. Der Leser kann sich aber immer wieder von der Notwendigkeit solcher Exkurse überzeugen, um die Tragweite der einzelnen Medienkampagnen zu erfassen. Zu bedauern ist, dass diese exkursartigen Ausführungen nahtlos in das Gesamtwerk eingefügt sind, so dass nur der Leser des ganzen Buches auf sie stösst.

Teil II über die portugiesische Jesuitenaffäre zeigt zuerst, wie sich Marquês de Pombal, dem die Regierungsgeschäfte vom König weitgehend übertragen waren und der für die Ausweisung der Jesuiten aus Portugal 1759 verantwortlich zeichnet, das Bild einer verdeckt agierenden, staatsgefährdenden und wirtschaftlich potenten Gesellschaft Jesu angeeignet hat. Auslöser einer europaweit geführten Debatte war dann das Attentat auf König Joseph I. im September 1758. Das zweite Kapitel thematisiert die Berichterstattung in verschiedenen europäischen Zeitungen. Leicht sind pro- und antijesuitische Redaktionen auszumachen, die durch eine geschickte Kombination und Weglassung von wahren Informationen unterschiedliche Bilder von der politischen Situation in Portugal zu zeichnen vermochten. Dabei dominierte schlussendlich das Bild einer Harmonie zwischen Minister, König und Volk auf der einen Seite – obwohl es zu Unruhen gekommen ist – und der Verwicklung der Jesuiten in das Attentat, die für die gesamte Destabilisierung des Landes verantwortlich gemacht wurden, auf der anderen Seite.

Vor allem mit Hilfe der Bildpublizistik konnten drei Jesuiten als Haupttäter verantwortlich gemacht werden – ohne dass sachliche Argumentationen hätten geliefert werden müssen. Christina Vogel spricht dabei von einer klaren Lenkung der kollektiven Ereigniswahrnehmung. Mit solidem Beweismaterial gelingt es ihr, die Entstehung dieses Jesuitenbildes nachzuzeichnen. Nicht ganz einsichtig wird dabei der Aufbau, wenn in einem dritten Kapitel die bereits 1757 initiierte portugiesische Kampagne beschrieben wird, die ja die Grundlage für die medialen Berichterstattungen des zweiten Kapitels war.

Pombal ist dabei mit Schriften von Gesetzescharakter und Manifesten sowie durch seine Reputation als aufgeklärter Minister gegen die Jesuiten ins Feld gezogen. Seinen Bruch mit Rom konnte er als konsequentes Handeln zum Besten der Kirche darstellen, während der Papst von seinen jesuitenhörigen Beratern falsch informiert worden sei. Ein vierter Punkt widmet sich den publizistischen Reaktionen in Italien, Frankreich und Deutschland, wobei hier wieder der substantielle Unterschied zu Kaptitel 2 nicht ganz klar auszumachen ist. In Punkt 5 fährt die Autorin fort, wie die bereits international zu ungunsten der Jesuiten geführte Debatte von den Jansenisten aufgenommen und mit deren klassischen Vorwürfen verwoben wurde. Die dualistisch-heilsgeschichtliche Weltanschauung, die in der Verfolgung der spirituellen Rigoristen von Port Royal durch den von Jesuiten beratenen Hof gründete, wurde auf die neuere europäische Geschichte ausgeweitet. Erklärungsmodell aller Übel war die jesuitische Weltverschwörung, welches jede kritische Stimme als befangen unschädlich machte. Auf dem Hintergrund des portugiesischen Attentates konnte das Schreckgespenst der Jesuiten als Königsmörder aktualisiert werden, das seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert in Frankreich gegenwärtig war. Dabei war schon damals das Pariser Parlament die überhörte Stimme, die die Gesellschaft Jesu nicht zulassen wollte. Wohl stiess die portugiesische

Jesuitendebatte in ganz Europa auf ein breites Echo. Sie intensivierte sich aber besonders in Frankreich durch die jansenistisch ausgerichtete Zeitung „*Nouvelles ecclésiastiques*“ und kulminierte 1764 im Verbot des Ordens, während das mediale Interesse in den übrigen Ländern eindeutig am Abklingen war.

In Frankreich hatte der antijesuitische Diskurs, dargestellt in Teil III, einen anderen Ursprung als in Portugal. Auslöser war die vom Erzbischof von Paris angeordnete, auf der päpstlichen Bulle „Unigenitus“ gründende Sakramentsverweigerung für Jansenisten, was geschürt durch deren Presse zu Unruhen führte. Das Pariser Parlament, Gerichtsinstanz, Hüter der öffentlichen Ordnung und zuständig für die Veröffentlichung königlicher Erlasse, fühlte sich berufen, einzugreifen und in gallikanischer Tradition auch über die Rechtmässigkeit der bischöflichen Verfügung zu befinden. Die zwölf Parlamente Frankreichs sahen darin ihre Stunde gekommen, in gemeinsamem Vorgehen ihre Position zu stärken. Daraus entstand eine Schicksalsgemeinschaft von Parlament und Jansenisten, die dank ihrer medialen Professionalität eine grosse Schlagkraft entfaltete. Erst als sich der Widerstand gegen die Bulle als wenig aussichtsreich erwies, verlegten sie sich auf ein Vorgehen gegen die Jesuiten. Das geistige Rüstzeug lieferten umfangreiche juristische und historische Werke, deren Inhalte multiplikatorisch in Presse und Bildpublizistik verbreitet wurden. Grundthese war, dass die Jesuiten in Frankreich gar nie über eine Aufenthaltserlaubnis verfügten, da sich das Pariser Parlament bereits Ende 16. Jahrhundert dagegen ausgesprochen hatte.

Christina Vogel erklärt neben anderen Illustrationen die Funktion der Medaillenstiche als Vorlagen für Münzprägungen, mit denen als besondere Gattung Erinnerungspolitik betrieben wurde. Das Parlament in allegorischer Darstellung als Justitia macht den König auf die Verderbtheit der Jesuiten aufmerksam und führt Gesetze ein, die der König noch zu bestätigen hat. Es ging dabei erst in zweiter Linie um den Orden, zuerst aber um den Anspruch auf ein neues Herrschaftskonzept. Während das Vorgehen gegen die Jesuiten in Portugal durch den Absolutismus legitimiert wurde, ging es in Frankreich um dessen Schwächung.

Wegen abklingender medialer Relevanz nach 1764 sind den Vertreibungen aus Spanien, Neapel und Parma und der päpstlichen Aufhebung wenig Platz eingeräumt. Bezeichnenderweise kommt Christina Vogel zum Schluss, dass der „klassischen“ Aufklärung im Vorgehen gegen die Jesuiten keine nennenswerte Breitenwirkung beschieden war. Volk und Bildungsbürgertum rezipierten die jansenistischen Medien, die der „katholischen Aufklärung“ wichtige Impulse verliehen, da darin die Position der Bischöfe gegenüber dem Papst und das Schulwesen neu diskutiert wurden. Die Kampagne enthält aber in der stets entfalteten Verschwörungstheorie einen Wesenszug, der der Aufklärung diametral entgegensteht. Dabei wurde auch das Bild vom heimlichen Jesuiten

aufgebaut, woraus eine paranoide Panik erwuchs, die die Aufhebung von 1773 überdauerte.

Hauptgegner der Gesellschaft Jesu waren eindeutig die Jansenisten in Verbindung mit den französischen Parlamenten. Antikatholische Motive und grundsätzliche Kritik am Ordenswesen spielten in den präsentierten Debatten hingegen eine untergeordnete Rolle.

Christina Vogel setzt mit ihrem Werk sicher einen Meilenstein in der Ordensgeschichtsschreibung so dass für die Erforschung der Jesuiten im 18. Jahrhundert kein Weg mehr an diesem Buch vorbei führt. Dennoch seien folgende kritischen Anmerkungen, bzw. weiterführenden Fragen gestattet:

Das Buch beginnt mit der Erläuterung einer Karikatur zur päpstlichen Aufhebung. Fokussiert werden aber über weite Teile die Affären in Portugal und Frankreich aus der Perspektive jansenistischer Druckerzeugnisse. Der tatsächliche Untergang 1773 wird am Schluss nur auf wenigen Seiten thematisiert. Der kohärente Aufbau steht den sehr differenzierten und detaillierten Darstellungen eindeutig nach.

Christina Vogel erklärt mehr den Antijesuitismus als den Untergang des Ordens. Die Medien vermochten wohl eine negative Stimmung zu schüren, wieweit sie nun aber die Vertreibungen in Portugal und Frankreich wirklich zu verantworten haben, bleibt unklar. Die Frage stellt sich noch dringender für die Zeit nach 1764, als gemäß Christina Vogel das Medieninteresse in ganz Europa spürbar eingebrochen ist. Dennoch hat die Presse das Konklave von 1769 ganz unter der Jesuitenfrage kommentiert. Warum sind diese Berichte nicht ausgewertet? Denn immerhin sei hier die Frage gestellt: Wenn die Medien nach 1764 verstummt sind, hat dann die öffentliche Meinungsmache für das vollständige Auslöschen des Ordens 1773 noch eine Rolle gespielt?

Institutum Historicum Societatis Iesu, Rom Paul Oberholzer, S.J.

De Rosweyde aux Acta Sanctorum. La recherche hagiographique des Bollandistes à travers quatre siècles. Actes du Colloque international (Bruxelles, 5 octobre 2007). Ed. Robert Godding, S.J., Bernard Joassart, S.J., Xavier Lequeux, François De Vriendt. [Subsidia hagiographica 88.] (Bruxelles, Société des Bollandistes, 2009. Pp. xviii, 354 plus 8 pl. € 75,00. Paperback. ISBN 978-2-87365-022-3.)

Les lecteurs de notre revue ont été informés des manifestations organisées à Bruxelles en 2007, afin de commémorer le quatrième centenaire de la Société des Bollandistes: le 5 octobre se tint un colloque international à la Bibliothèque Royale de Belgique; durant les mois d'octobre et de novembre, une exposition, accueillie dans le cadre prestigieux de la chapelle de Nassau qui fait partie des bâtiments de la même institution, permit au grand public de découvrir l'histoire

de la Société, histoire qui fit également l'objet d'un ouvrage abondamment illustré (cf. la relation du colloque et de l'exposition: *AHSI* fasc. 153 [2008] 256-57 et le compte rendu du livre: *AHSI* fasc. 154 [2008] 528-29). Ces manifestations connurent un prolongement à Rome: une partie importante des pièces exposées à Bruxelles furent présentées, du 9 avril au 9 mai 2008, dans la grande salle de la Bibliothèque Casanatense. Cette exposition intitulée "Erudizione e Santità. Bollandisti in Casanatense," permit au public romain de mieux connaître l'œuvre bollandienne et d'apprécier son activité.

Le livre que voici offre, dans un délai d'ailleurs assez rapide, le texte des différentes communications du colloque du 5 octobre 2007.

Il s'ouvre par le message du Pape Benoît XVI au P. Robert Godding SJ, Directeur de la Société. Le Pape y exprime sa reconnaissance pour le service rendu par les Bollandistes à l'Église pendant quatre siècles, ainsi que sa grande estime pour le travail accompli et ses encouragements pour l'avenir. La lettre du P. Peter-Hans Kolvenbach, alors Général de la Compagnie de Jésus, manifeste des sentiments similaires.

Le proverbe *scripta manent* revient spontanément à côté des souvenirs du colloque... En effet, la publication de ces contributions a amené les auteurs à compléter largement le texte de leur communication respective, nécessairement limitée dans le temps. Ainsi, l'exposé de Bart Op De Beeck consacré à la bibliothèque des anciens Bollandistes à Anvers, (p. 149-97) est accompagné de copieuses annexes contenant les divers inventaires de manuscrits et de livres que les hagiographes possédaient à la fin de l'Ancien Régime (p. 198-284). Pareillement, la contribution de François Dolbeau sur les sources manuscrites des *Acta Sanctorum* (p. 105-26), celle de Michael Lapidge sur les saints des Îles britanniques cités dans les *Fasti Sanctorum* (p. 71-84) ou encore celle de Robert Godding sur l'œuvre de Rosweyde (p. 35-50), ont toutes leurs suppléments (respectivement sur les pages 127-47, 85-87 et 51-62) contenant les titres de manuscrits, les noms des saints et d'autres documents illustrant l'exposé donné dans la partie principale de chaque contribution. Par ailleurs, les index des noms de saints, des manuscrits et des noms de lieu et de personne qui clôturent le volume lui donnent le cachet typique des publications bollandiennes: elles ouvriront sans nul doute la voie à des recherches ultérieures.

Les différentes communications portent sur différents aspects ou moments de l'histoire de l'œuvre bollandienne.

Sofia Boesch Gajano parcourt l'histoire de l'hagiographie avec une attention particulière à ce qui concerne les genres littéraires de vies des saints (p. 5-34), en offrant une sorte d'arrière fond de l'entreprise lancée par Rosweyde. Pour sa part, Robert Godding rappelle l'œuvre de ce précurseur des Bollandistes. Ajoutons que le même auteur consacre également quelques pages à un portrait

d'Héribert Rosweyde conservé dans l'église d'Alsemberg, proche de Bruxelles pratiquement inconnu précisément jusqu'à la tenue du colloque.

Une autre section du livre commence avec la contribution de Xavier Lequeux qui s'est concentré sur les saints orientaux dans les *Fasti Sanctorum* (p. 63-70), tandis que Michael Lapidge a pris pour sujet ceux de Grande-Bretagne (cf. supra). François De Vriendt, quant à lui, présente l'iconographie des *Acta Sanctorum*, en y découvrant un "trésor à exploiter" (p. 89-104), dont on a un avant-goût grâce à quelques reproductions placées en fin de volume. Tout aussi stimulants, les sujets traités par François Dolbeau et Bart Op De Beek évoqués plus haut.

Le colloque ne fut pas que la célébration d'une histoire, si passionnante soit-elle. Le présent et l'avenir y ont également été abordés. C'est le but de la réflexion de Bernard Joassart qui, après avoir mis en exergue quelques caractéristiques du passé (p. 285-302) fait vite face à la question fondamentale "Qu'en est-il de l'avenir?," et suggère plusieurs directions de recherche, destinées à mieux connaître l'histoire du bollandisme. Les conclusions du colloque, dues à Jacques Dalarun (p. 303-10), engagent elles aussi vers l'avenir, en évoquant notamment l'"éternelle jeunesse" des Bollandistes dont l'œuvre "mériterait d'être reconnue d'utilité publique."

En définitive, ce livre n'est pas uniquement un souvenir, l'écho de belles célébrations, à l'instar des photos d'anniversaires qui remplissent les albums de famille. Il est à coup sûr une référence incontournable pour l'histoire de l'entreprise bollandienne et – on le souhaite vivement – un tremplin pour son avenir. Puisse celui-ci être aussi excellent que les quatre siècles précédents.

Archivum Romanum Societatis Iesu Robert Danieluk, S.J.

La Compañía de Jesús en la España Contemporánea, Tomo III: Palabras y Fermentos, (1868-1912). Da Manuel Revuelta, S.J. (Santander/Madrid/Bilbao: Sal Terrae/Universidad Pontificia Comillas/Ediciones Mensajero, 2008. Pp. XXXVIII, 989. Hardback. € 70,00. ISBN 978-84-8468-237-0.

Este tomo tercero corona la ingente obra de Manuel Revuelta, comenzada a elaborar hace ahora aproximadamente 30 años, sobre *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea (1868-1906)*. Sumadas sus 945 páginas de texto a las 1.278 y 1.333 de los dos tomos anteriores de la misma, dan un total de 3.556 páginas, a las que todavía cabe añadir las 596 de su libro complementario *Los Colegios de la Compañía de Jesús y su tradición educativa (1868-1906)* y varios centenares más de páginas de artículos dispersos sobre aspectos concretos de ese período de la historia de la Compañía de Jesús en España (a algunos de ellos hace referencia el autor en las notas 1 y 2 de la *Introducción* al presente volumen, pp. 1 y 2).

Estamos, dentro de las contingencias de toda producción humana, ante una historia definitiva de la Compañía de Jesús en España en ese período, que se alinea con todo derecho y honor, y con la ventaja de los avances de la historiografía moderna, con sus predecesoras de Antonio Astrain (*Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* 7 v. Madrid 1902-1925) y Lesmes Frías (*Historia de la Compañía de Jesús en su Asistencia Moderna de España, I, 1815-1835* Madrid 1925; *II, 1835-1868,* Madrid 1944) para períodos anteriores. Si se tiene en cuenta, además, que esa historia está vista y desarrollada como entrelazada con la historia general de España y de la Iglesia española en esa época, el interés de la obra crece y se extiende más allá del ámbito de los directamente afectados por la realidad historiada, para llegar a otros círculos mucho más amplios.

Por lo que se refiere particularmente a la Compañía de Jesús, la época historiada es de un interés particular. Es una época, en que la Compañía española, apenas y precariamente restaurada, va renaciendo y, pasando por tres supresiones o disoluciones sucesivas, resurge repetidas veces de sus cenizas, y, además de rehacerse internamente, recrea continuadamente, en medio de esos agitados avatares y sin arredrarse ante obstáculos rayanos en lo insuperable, con tenacidad y pujanza renovadas, las actividades apostólicas propias de su instituto, en respuesta a las demandas objetivas de la realidad en que se desenvuelve, como si ése fuera su medio natural. Se trata, por otra parte, de una Compañía casi inmediatamente precursora de la actual, bastantes de cuyas creaciones subsisten todavía y de la que es posible aprender aún no pocas cosas.

Los tomos precedentes de la obra se ocuparon de describir las vicisitudes externas que acompañaron a las sucesivas implantaciones de los jesuitas en España (Casas de Formación, Residencias y Colegios) en el período historiado; el presente trata de algunas de sus actividades apostólicas, expresivamente resumidas en el subtítulo del mismo: *Palabras y fermentos.* Es decir, algunas formas especialmente significativas del ministerio de la palabra, muy propias de la Compañía desde sus orígenes (Misiones populares y Ejercicios Espirituales), y el impacto social o eclosión exterior de los frutos de esa intensa sementera (diversas formas de asociaciones entre los fieles y una multiforme acción caritativa y social, ejercida por los jesuitas con ellos y por medio de ellos).

El tomo consta de ocho capítulos. El primero, de carácter introductorio, (*Datos estadísticos. Entradas y salidas*), está dedicado, en palabras del autor "al protagonista colectivo" de esas actividades, el conjunto de los jesuitas españoles, en el período estudiado. Las cifras completísimas, escrupulosamente presentadas, con un buen número de tablas ilustrativas y examinadas desde diversas variables, "muestran una Compañía en momentos pletóricos," con una media de 40 sujetos de crecimiento anual, dando como resultado el paso de 1.284 jesuitas, al comienzo del período, a 2.867 en su final, y el sustancial

añadido de una notable y prometedora reserva de juventud. Se estudia comparativamente su procedencia de las diversas regiones de España y su origen social a partir "de todos los sectores, especialmente de las clases medias, urbanas y campesinas," completando el cuadro con un análisis de las salidas de la Compañía (aproximadamente un 40% de los ingresos) y sus causas, en su conjunto y por Provincias. Un estudio muy completo e iluminador.

El segundo capítulo trata ampliamente (184 páginas) sobre *Las misiones populares*, describiendo detalladamente todos los aspectos imaginables relacionados con ellas: recuperación de las misiones tradicionales de la antigua Compañía; las figuras de los misioneros jesuitas – muchos en número, y algunos de ellos, figuras señeras de la predicación al pueblo, que marcarán un estilo misionero propio para los años siguientes –; geografía de las misiones, con las peculiaridades de las diversas regiones; sus contenidos doctrinales y orientación sacramental; los recursos desplegados por los misioneros para conseguir los objetivos pretendidos; los frutos logrados; el sostenimiento económico de las misiones; las incidencias políticas y sociales que las acompañaron; y, finalmente, los enemigos de las misiones (protestantes, liberales y masones) y sus medios y métodos de ataque. Al concluir su lectura, no resulta difícil concordar con el autor, cuando en su *Conclusión* final afirma que "el largo capítulo ... se corresponde con una verdadera edad de oro en la evangelización de las masas, ... tras la crisis religiosa de la revolución del 68, cuando se jugaba la orientación espiritual de la sociedad española" (p. 936). Una verdadera monografía, completísima, sumamente rica y consistente, sobre el tema

El tercer capítulo está dedicado a los *Ejercicios espirituales*. Bastante más breve que el anterior (51 páginas), es también un capítulo muy bien articulado. Partiendo de una presentación general de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio y de la diversidad de aplicaciones que, según él mismo, pueden tener, por acomodación a los diferentes tipos de personas que los reciben, se van presentando las múltiples formas en que en los diversos momentos de este período se proponían: desde los Ejercicios predicados en las iglesias propias o en parroquias de las diócesis al pueblo en general o a diferentes clases de personas, especialmente durante el tiempo de cuaresma, hasta los propuestos en retiro, con mayor o menor duración, incluso hasta el mes completo, a grupos más homogéneos (jóvenes de uno y otro sexo, mujeres, particularmente religiosas, varones, concretamente obreros, y especialmente seminaristas y sacerdotes de diversas diócesis, con gran aceptación y provecho). No faltan algunas modalidades originales, como Ejercicios en retiro a pueblos enteros y a obreros y mineros en sus lugares de trabajo. Desde la mitad aproximadamente del período historiado van apareciendo Casas de Ejercicios, destinadas específicamente a alojar a quienes desearan hacerlos, con mayor o menor duración, en retiro total. Algunas de ellas han llegado hasta nuestros días. Igualmente van apareciendo algunas instituciones de apoyo a la práctica de los

Ejercicios por personas más necesitadas y diversas asociaciones encaminadas a fomentar la perseverancia de los ejercitantes y propagar la práctica de los Ejercicios.

En este contexto del ministerio de la palabra, ejercitado por los jesuitas, es obligado recoger, por su interés y significación, la breve, pero intencionada alusión, que hace el autor, en la *Conclusión* que cierra el tomo, "a las actividades verbales cotidianas, que eran el pan de cada día en los operarios de las residencias. No había día sin pláticas, homilías, sermones o novenas, a las que había que añadir las visitas a enfermos, moribundos y presos, los catecismos en las escuelas, las atenciones a pobres y necesitados." Esa intensa rutina diaria, sin especial brillo y relieve histórico, "convertía a las iglesias de la Compañía en centros muy estimados por el pueblo cristiano, aunque sólo fuera por la continuidad y seguridad de los servicios prestados. Este apostolado se da por supuesto, y acaso por eso no ha recibido la atención que merece su importancia" (p. 936). Esa actividad constante y oscura es complementaria de aquellas otras más significativas, antes reseñadas, y, en muchos casos, como se pone de manifiesto a lo largo de estos dos capítulos del libro, es realmente el humus en el que ellas germinan y se desarrollan.

Los capítulos cuarto al sexto se ocupan, pasando ya a los *Fermentos*, de una exuberante variedad de *asociaciones* religiosas y apostólicas, promovidas por los jesuitas entre toda clase de personas, magistralmente clasificada y sistematizada por el autor en todo su detalle, como anticipo del asociacionismo del laicado católico que florecería con gran intensidad en toda la Iglesia en el siglo siguiente. Destacan entre ellas las que se inspiran en la devoción al Corazón de Jesús, especialmente el *Apostolado de la Oración*, y, por otro lado, las *Congregaciones Marianas*.

Nacido aquél en el retiro del escolasticado jesuítico de Vals (Francia), desbordó pronto el recinto de la casa religiosa y se fue difundiendo entre congregaciones religiosas femeninas y el pueblo fiel, como un movimiento asociativo de oración, en unión con el Corazón de Jesús, por las necesidades del mundo y de la Iglesia. Aprobado oficialmente por Pío IX en 1849, pasa a España en 1865, donde hasta 1883 es dirigido por el canónigo barcelonés don José Morgades y Gili, que también fue el director de la revista *Mensajero del Corazón de Jesús*, que le servía como órgano de alimentación y propaganda. En ese último año, la Provincia jesuítica de Castilla se hizo cargo del Apostolado y de la revista. Los jesuitas dieron al Apostolado directrices uniformes y a través del *Mensajero* lograron encauzar la espiritualidad corazonista y promover actividades y campañas comunes. Procuraron extender la obra por todas las parroquias y asociaciones, logrando que el Apostolado de la Oración, vivido en distintos grados de intensidad y compromiso, fuera aceptado por todas partes como una obra de la Iglesia, implantándose profusamente hasta llegar a contar

hacia 1889 con un millón de asociados en casi 4.000 centros, la mayor parte en parroquias. Aun siendo una asociación fundamentalmente de piedad, fomentaba también, especialmente en algunos de sus Centros, actividades asistenciales de diverso género, incluso permanentes.

Por lo que se refiere a las *Congregaciones Marianas*, estrechamente vinculadas a ella desde sus orígenes, la Compañía restaurada puso gran empeño en recuperarlas en todas sus casas y colegios. Las promovió también en ámbitos mucho más amplios, de modo que, cuando Pío XII publicó en 1948 la Constitución apostólica *Bis Saeculari*, existían 75.000 congregaciones, distribuidas por todo el mundo, la inmensa mayoría de ellas instituidas y funcionando bajo la jurisdicción de las autoridades diocesanas. Por lo que se refiere a España, en la época historiada se fueron creando en las casas y colegios de la Compañía y fuera de ellos congregaciones marianas de muy diverso tipo, para toda clase de personas (niños y jóvenes en los propios colegios y fuera de ellos, seminaristas, jóvenes obreros, adultos, universitarios, profesionales y hombres casados y aun sacerdotes). Sin dejar de dar cuenta pormenorizada de cada una de ellas, según la documentación disponible, el autor, destaca por extenso, acertada y merecidamente, algunas congregaciones de universitarios (denominadas popularmente "los luises"), en particular las de Barcelona, Valencia y Madrid, que marcaron un nuevo estilo de congregación, al promover intensamente la formación intelectual y humana de los congregantes y su empeño hacia el exterior en una acción apostólica y social, intensa y comprometida, sumamente fecunda. Concretamente, de la congregación de Barcelona, dirigida por el P. Luis Fiter, cuya actividad interna de formación integral de los congregantes por medio de las clásicas "academias" era intensa y verdaderamente ejemplar, surge, a partir de un modesto catecismo de barrio, promovido por ella y en continuo crecimiento, el Centro Dominical San Pedro Claver, organizado como un patronato o centro obrero clásico, en cuyo seno llegaría a nacer la gran Escuela Técnico-profesional, que perdura pujante hasta hoy. De la de Madrid, surgiría, por influjo de su Director, P. Angel Ayala, la Asociación Nacional de Jóvenes Propagandistas, que se dedicaba a realizar campañas de propaganda católica por toda España. Ya en 1896, un informe de la Nunciatura presentaba a los luises como la asociación más destacada en el apostolado católico en España. No puede extrañar, a la vista de cuanto se expone en este capítulo, la apreciación del autor en su *Conclusión* de que "el período que nos ocupa, representa, en España, el núcleo de la renovación de las congregaciones" (p. 939). Concretamente, "la de Barcelona, dirigida por el P. [Luis] Fiter, sirvió de modelo a todas las congregaciones en el Congreso Hispanoamericano de 1904 y para las reglas publicadas por el P. General Wernz en 1910" (p. 940).

Particular atención le merecen todavía, en capítulo aparte, las *Asociaciones femeninas*, que proliferaban por todas partes, en las casas de los jesuitas o fuera

de ellas, con distintas modalidades, funciones y clientelas (niñas y jóvenes solteras, sirvientas, artesanas y obreras, madres de familia). En ellas, con manifestaciones diversas, propias de la época, nunca estaba disociada la piedad de la acción, ya que lo habitual era que se ejercitaran obras de caridad y apostolado, acomodadas a las características de las personas que las componían. Las inspiraba la convicción tácita de fondo de que las mujeres desempeñaban funciones decisivas en la vida social y estaban perfectamente capacitadas para asumir responsabilidades de envergadura, y, de hecho, así lo demostraron particularmente en algunas de estas asociaciones.

Los capítulos séptimo y octavo (por cierto, con títulos ligera y quizá significativamente diferentes – *La acción social cristiana en la Iglesia y en la Compañía (1868-1889)* el primero, y *Las acciones sociales a principios del siglo XX (1900-1912)*, el segundo -) se dedican a la presentación de las diversas modalidades de acción social de los jesuitas, en el marco de la sociedad y de la Iglesia españolas, en esos períodos. El tema es sumamente complejo, agitado además y enturbiado en su tratamiento por la polémica sobrevenida en lo que se refiere particularmente a las características y avatares del movimiento sindical católico en esta época (p. 665). El lector hará bien en dejarse guiar dócil y atentamente por la mano experta el autor en esta exposición compleja, pero muy rica, ordenada y sistematizada minuciosamente en períodos diversos, para no perderse entre expresiones y conceptos similares y en parte coincidentes, pero realmente distintos, como son "cuestión social," "acción social," "cuestión obrera," "movimiento obrero," y en la frondosa selva de actividades correspondientes a unos y otros. Su punto de partida es claro y definido: "Entendemos la cuestión social en un sentido amplio, como el conjunto de problemas que padecen los más necesitados de la sociedad" (p. 663). Y formulado correlativamente, por referencia a las respuestas a esas necesidades, establece que: "Si por acción social se entiende toda clase de operaciones e iniciativas encaminadas a mejorar la situación del proletariado, es claro que dicha acción incluye las acciones benéficas y caritativas, y que no debe reducirse exclusivamente al llamado movimiento obrero" (p. 664). En este amplio marco encajan las diversas expresiones de actividad social cristiana practicadas por los jesuitas en este doble período, juntamente con otros agentes individuales e instituciones católicas. El autor las agrupa en cuatro núcleos principales: actividades de caridad tradicional, que seguían inspirándose en las obras de misericordia (estímulo de la práctica de la limosna, reparto de comidas entre los necesitados en algunas casas de la Compañía, visitas a cárceles y hospitales); instituciones benéficas de acogida, protección o asistencia (sanitarias, hospitalarias y de prevención, a menudo acompañadas de la enseñanza del catecismo); instituciones educativas de carácter popular, en una rica gama de modalidades (como las clásicas escuelas dominicales para sirvientas, escuelas diurnas para niños pobres y abandonados, escuelas nocturnas de cultura general

y técnico-profesionales para obreros jóvenes y adultos, en funcionamiento autónomo o incrustadas en otras instituciones más amplias, como congregaciones, patronatos y círculos, dirigidos desde las residencias de la Compañía); instituciones para la mejora moral y material de sectores necesitados, especialmente de la clase obrera (círculos católicos, con su carácter interclasista y su pluralidad de servicios, que darán paso a principios del siglo XX a los sindicatos católicos de clase), y otras formas de ayuda y remedio o, al menos, alivio de las carencias de las clases modestas, tales como cajas de ahorros, préstamos, mutualidades y cooperativas, facilidades para la adquisición de viviendas y otras semejantes.

De entre las actividades, obras e instituciones mencionadas, destaca con acierto el autor, dedicándoles particular atención, algunas consideradas modélicas y especialmente significativas. Tal es, en primer lugar y con singular acento, la actividad infatigable del P. Antonio Vicent, paladín y misionero del apostolado social de la Compañía, en la creación, promoción y coordinación de numerosos Círculos Católicos para obreros (el primero de ellos, fundado ya en 1872, en Alcoy, por el P. Pablo Pastells, que fue objeto de violentas agresiones de los anarquistas), primero, en la región de Levante y luego por toda España. En su seno se fueron formando, a impulso y bajo la orientación de aquél, los sindicatos católicos, cuya promoción continuaría ya en pleno siglo XX el P. Sisinio Nevares, con características propias, en una extensa red de sindicatos agrarios católicos. Parecida atención dedica a la Acción Social Popular de Barcelona, fundada en 1907 por el P. Gabriel Palau y desaparecida lamentablemente en 1916, y a obras tan significativas como el Círculo Católico de Obreros de Burgos, confiado a la dirección de la Compañía desde 1902, especialmente fecundo, incluso hasta hoy, en actividades e instituciones en favor de la clase obrera, y la Casa Social Católica de Valladolid. También, por su especial carácter mixto de obra social y educativa, al Centro Popular de la Inmaculada del ICAI, de Madrid, con su Centro Social, y su Escuela técnico-profesional nocturna para obreros, pionera y modelo de la posterior floración de escuelas jesuíticas del mismo género. De modo semejante, al Patronato de la Juventud Obrera de Valencia, todavía existente, fundado en 1883 por el modesto carpintero, Gregorio Gea, y dirigido después asiduamente y con gran creatividad, durante treinta y cinco años, por el P. Narciso Basté, hoy beatificado.

A ellas se añaden, hacia el final del período estudiado, actividades específicamente orientadas a la formación de líderes sociales. Entre éstas destaca la singular aportación del P. Antonio Vicent, con su libro fundamental *Socialismo y Anarquismo*, que fue un importante comentario de la encíclica *Rerum Novarum* y guía doctrinal para sus Círculos, publicado en dos ediciones sucesivas, con una cifra de ejemplares altísima para aquel tiempo, así como con otros numerosos escritos, asambleas y cursos de formación. De modo similar,

la mencionada Acción Social Popular de Barcelona, dedicada intensamente a la difusión de la doctrina cristiana, de la visión igualmente cristiana de la cuestión social y de todo cuanto pudiera ser de interés, utilidad e ilustración para las varias profesiones de las clases obreras, por medio de la prensa y otros canales de comunicación.

A esas actividades se juntaban otras, de carácter divulgativo, formativo o de influjo en la opinión pública en materia social, tales como las numerosas publicaciones populares y la revista *La Lectura Dominical* de la Asociación del Apostolado de la Prensa (fundada por el P. Francisco de Paula Garzón) y otras semejantes, y las valiosas contribuciones mensuales del P. Narciso Noguer en la sección social de la recién fundada Revista *Razón y Fe*.

Dejando de lado aquí otras muchas actividades e instituciones reseñadas en el libro, cabe mencionar, por su particular interés en el momento actual, la especial atención prestada por los jesuitas, a petición del Papa san Pío X, acogida y secundada por el P. General Wernz, a los emigrantes españoles principalmente hacia América Latina en el paso del siglo XIX al XX y en los primeros decenios de éste. Una auténtica red de jesuitas y colaboradores, coordinada competente y eficazmente por el P. Juan Guim, se hacía cargo de la atención pastoral e integral a aquellos emigrantes y sus familias en España y en los lugares de destino. Con el mismo espíritu, se hicieron cargo también del polo de atención a los obreros españoles emigrados en Burdeos, creado y cuidado inicialmente por dos jesuitas franceses, que, con el nombre de "El Solar Español," ha llegado casi hasta nuestros días, integrado ahora en la pastoral diocesana.

La impresión global que deja la lectura de estos dos capítulos es la de un empeño multiforme e intenso, más espontáneo que planificado, como anota el autor, de la Compañía en su acción social en este tiempo, precursor claro, salvas las grandes diferencias marcadas por la diversidad de los momentos, del apostolado social actual, incluso con significativas coincidencias en algunos aspectos concretos, como la colaboración con no jesuitas, la promoción e implicación del laicado y lo que más tarde ha venido a llamarse "trabajo en red."

Así lo aprecia el autor, según va dando cuenta de las diversas actividades realizadas o promovidas por los jesuitas, y globalmente en su *Conclusión* (pp. 941-45). Ello no le impide reconocer honesta y explícitamente la gradualidad y una cierta lentitud inicial, por parte de los jesuitas españoles, en hacerse cargo de la hondura y gravedad de los problemas y de la necesidad de respuestas nuevas y más radicales que reclamaban, así como las dificultades, incomprensiones – aun de parte de los Superiores – e incluso dolorosos fracasos, que acompañaron a algunas iniciativas importantes. Tampoco silencia la "falta de espíritu de resistencia," que afectó a las instituciones obreras

promovidas por los jesuitas, común, por lo general, a las organizaciones católicas similares de la época, en oposición a las formaciones revolucionarias del mismo tipo.

A pesar de estas limitaciones y de las graves dificultades que acompañaban a las actividades reseñadas tanto desde dentro de la Iglesia (divisiones políticas y en materia social entre los católicos) como desde las luchas y enfrentamientos de la sociedad civil circundante (la novedad y gravedad de los problemas afrontados y los ataques del anticlericalismo y del socialismo), el juicio global formulado por el autor sobre la acción social de los jesuitas españoles en el período reseñado, aunque mesurado, es prevalente y decididamente positivo: "se puede deducir que la Compañía, en los primeros años del siglo XX, había asumido importantes compromisos sociales y había desplegado una acción social variada, extensa y sólida," que presentaba "un balance destacable en el panorama general del catolicismo español" (pp. 944-45).

Un sentimiento de honda satisfacción acompaña al lector, al concluir la lectura de este libro. Satisfacción, en primer lugar, por la aportación generosa y esforzada de la Compañía de Jesús a la Iglesia y a la sociedad española en el período estudiado, que en él se describe: una rica epopeya apostólica, tejida de tradición e innovación, expresión viva de la genuina espiritualidad ignaciana que la animaba, aun con las limitaciones señaladas. Y satisfacción, por el modo como esa aportación es descrita. Si la actividad del historiador consiste en ayudar a comprender lo sucedido, mediante una investigación consistente y bien fundada y una exposición objetiva de los hechos, con las claves de interpretación contenidas en ellos mismos y en sus contextos históricos, la obra de Manuel Revuelta resulta modélica en su género. Será posible profundizar todavía más en aspectos particulares de esa historia, pero no será nada fácil poder aportar elementos nuevos sobre el cuadro de conjunto de la misma. No es imaginable que la obra de Revuelta, por la exhaustividad de su contenido acerca de la materia tratada, por la penetración, consistencia y luminosidad de sus encuadres históricos, civiles y eclesiásticos, y de sus claves interpretativas de los acontecimientos y procesos estudiados, conocidas y vividas desde dentro, así como por el impresionante soporte documental y bibliográfico, difícilmente superable, que la sustenta, pueda ser soslayada o superada en el futuro. Al verla coronada, no queda más que felicitarle sin reservas por ella y agradecerle el gran regalo que nos ha hecho. Tantos años de dedicación, intensa, callada y ejemplarmente sostenida, han recibido finalmente la recompensa justa y merecida, que beneficiará también a otros muchos estudiosos, interesados en cualquiera de los temas tratados.

Colegio San Estanislao, Salamanca Urbano Valero, S.J.

Misión en Roma. Floridablanca y la extinción de los Jesuitas. By Enrique Giménez López. (Murcia: Universidad de Murcia, 2008. Pp. 302. N.p. Rústica. ISBN 978-84-8371-802-5.)

José Moñino y Redondo, the eighteenth-century statesman of Murcian origin, is habitually known in English-language historiography as the Count of Floridablanca. As this volume confirms, the title was awarded in 1773, towards the end of the events recounted here, in recognition of his undoubted success in securing from Lorenzo Ganganelli, the Franciscan Conventual who had been elected pope in 1769, the suppression of the Society of Jesus. Pope Clement XIV faced the insistent demand not just of Spain but of all the Bourbon powers, that the Jesuits be suppressed, but when the future Floridablanca arrived in Rome as Spanish ambassador in 1772, he inherited the difficulty of co-ordinating what were in fact the far from perfectly aligned policies of France, Naples, and Parma with that of Spain. At odds with the public version of affairs, in which the Bourbon sovereigns were demanding not least satisfaction for the dishonour done to the whole Bourbon dynasty by the excommunication of the duke of Parma, the duke remained for some time privately in dispute with his crowned relatives. At Naples the powerful minister Tanucci was opposed to the corresponding restoration to the papacy of the enclave of Benevento (to parallel France's restoration of Avignon), calculated by the Spanish ambassador to be necessary in ensuring that the pope did not use the objection of the college of cardinals to suppression without restoration as an excuse for delaying suppression, and personal intervention of the Spanish king with the king of Naples was required to overcome this problem. While Portugal shared the Bourbon objective, co-ordination with its representative in Rome was another complication, and the attitude of the Habsburg Empress Maria Theresa for some time seemed Delphic even if that of her son Joseph was less so. Any execution of suppression would also present uncertainties about the policy of yet other powers whether in Italy, e.g. Venice, or beyond. The pope's fragile health meant that the ambassador felt compelled to moderate his impatience at constant delay, lest the pope's hints that he might die before suppression were accomplished, turned into reality. In the event, when at last the text of the papal brief for the suppression of the Society was formulated, the ambassador was so anxious about the premature leak of the text that he had it printed within the Spanish embassy itself. The papal concern was to test the practical provisions which would be needed in executing the suppression, and so to use hitherto Jesuit institutions in Rome and throughout the Papal States, especially at Bologna, for fairly transparent experiments. But either side of the official publication of the brief, the exiled Jesuits from Spain and its overseas territories, who had ended up in the Papal States after the sequence of Jesuit expulsions from European states and their foreign possessions, regarded their own privations as markedly worse than those of their Italian brothers.

When the brief *Dominus ac Redemptor* was published in 1773, the ambassador's difficulties were not over. The death of Pope Clement XIV, complete with rumours of poison, in September of 1774, brought forward the next problem: securing a new pope who would not overturn the executed suppression of the Society. The account of the conclave opened after the failure of the dying pope to reveal the identity of certain *in petto* promotions to the college of cardinals, is unlikely to class this volume as a challenge to existing historical understanding. The book's narrative ends with the promotion of Floridablanca in 1776 to be secretary of state in Spain and his consequent departure from Rome. Ironically Floridablanca considered his tour of duty in Rome as not totally successful: he had failed to prevent the election of Giovanni Angelo Braschi as Pope Pius VI.

University of Leeds A.D. Wright

Fra le invenzioni della scena gesuitica. Pedagogia e debordamento. Di Giovanni Isgrò. [Biblioteca Teatrale 158.] (Roma: Bulzoni, 2008. Pp. 146. € 13,00. Paperback. ISBN 978-88-7870-311-7.)

L'ultimo lavoro di Giovanni Isgrò (professore di Semiologia dello spettacolo presso la facoltà di Architettura dell'Università di Palermo) si presenta come una sintesi e una sorta di *status quaestionis* sul teatro gesuitico. Assunto negli ultimi due decenni a oggetto di studio dopo un lungo periodo di emarginazione storiografica, il teatro dei Gesuiti in età moderna ha ormai mostrato la propria fecondità quale chiave di accesso alla cultura d'Ancien Régime e, se si vuole, quale luogo di ideazione di una teatralità per molti aspetti anticipatrice della contemporaneità. Seppure non manchino presagi e intuizioni premonitrici della cultura novecentesca, non credo tuttavia che sia questo l'elemento che attribuisce al teatro gesuitico dignità e valore storiografico. Si tratta piuttosto di rivendicare la necessità di rivisitare paradigmi storiografici parziali. E a tale proposito, l'Autore giustamente insiste sull'opportunità di riconsiderare l'intera storia del teatro europeo fra Cinque e Ottocento, superando quella strettoia storiografica che dalla regolarizzazione rinascimentale in avanti ha identificato il teatro *tout court* con il teatro del sistema chiuso. Lo snodo cinquecentesco è sicuramente determinante «per comprendere i processi evolutivi e di regolarizzazione del teatro fino alla soglia di appiattimento organico che scatenerà la rivoluzione europea dei padri fondatori della scena novecentesca» (p. 18) ma pregiudica una visione del panorama complessivo della storia dello spettacolo dell'età moderna. Non si può che concordare pienamente con lo studioso siciliano nella rivendicazione di un'*opportunità di un riconoscimento storiografico* (titolo del primo saggio del libro), non solo nella direzione di una necessaria rivalutazione di un capitolo trascurato della storia del teatro ma, più radicalmente, nella direzione di un capovolgimento ermeneutico. Se il teatro in

età moderna è stato anche il teatro della festa, la compresenza di una "via ispanica" accanto a quella regolamentatrice cinquecentesca, la promozione di un "teatro scolastico" (considerato come teatro minore) come officina pedagogica e laboratorio culturale, l'educazione delle masse attraverso il linguaggio teatrale, una visione scenica costruttiva esemplarmente modellata sul lavoro tecnico della mente, allora non può che porsi come necessaria un'estensione della nozione del teatro nella modernità.

Muovendo da questo principio, una ricca esemplificazione di esperienze e di "invenzioni" della scena gesuitica raccolta dalla bibliografia specialistica, consente a Isgrò di tratteggiare le coordinate specifiche del teatro gesuitico.

Anzitutto, campeggia la parateatralità quale ambito nel quale i gesuiti si sono distinti come veri e propri inventori del teatro di strada e, in particolare, di quella specifica forma di ridefinizione teatrale della città che fu la festa. Nel capitolo quinto (*L'invenzione della festa barocca e l'idea del teatro urbano fra scenari edificanti e pedagogia cristiana*) al centro dell'analisi è posta quella festa per la Canonizzazione dei Santi Ignazio di Loyola e Francesco Saverio che nel 1622 ha agito da modello per tutte le successive feste urbane, intese come momento di identificazione fra la configurazione urbanistica e l'azione pedagogico-spirituale.

Il progetto di questo *Global Theatre*, che è riuscito a informare di sé anche alti settori delle arti come l'architettura e la pittura, è presentato nel volume come parte di un disegno complessivo di organizzazione del sistema teatrale che ha avuto nei collegi l'altro speculare settore di investimento. La disseminazione capillare della rete scolastica ha consentito il configurarsi di una mappa di "teatri stabili" dotati di una calendarizzazione stagionale e di úna programmazione di lungo periodo. Dotati di strutture all'avangardia, di una compagnia stabile *ante litteram*, di un pubblico ben identificato nello *status* sociale e culturale, i teatri dei collegi hanno elaborato una specifica drammaturgia e una corrispondente speculazione teorica. Il volume si sofferma sui padri fondatori (Stefano Tuccio, Bernardino Stefonio, Tarquinio Galluzzi, Pietro Sforza Pallavicino) senza mai dimenticare di tenere saldo il legame con una solida artigianalità che ha consentito ad alcune "linee" fissate e stabilite a priori di misurarsi con le tradizioni autoctone. La carrellata che conduce trasversalmente attraverso le esperienze europee documenta lo straordinario potenziale sperimentale del teatro gesuitico: la configurazione di un modello interno non ha impedito un fecondo "baratto" con il mondo esterno. Ecco che in Spagna la Compagnia si è misurata con il teatro devoto, nel napoletano con la tradizione delle maschere e della commedia, in Francia con la disciplina del testo, a Parma e a Bologna con il modello francese, a Milano con quello spagnolo, a Roma con un assetto festivo già consolidato dove essa ha apportato il proprio contributo specifico con l'invenzione del teatro delle Quarant'ore, in

Sicilia con una spiccata artigianalità che ha affinato la predisposizione a essere "bottega d'arte."

Il volume si rivela prezioso per molti spunti di analisi. Ma mi pare che il suo pregio stia soprattutto nella capacità di proporre una visione d'insieme che non si limita a sintetizzare gli esiti degli ormai numerosi contributi specifici sull'argomento, quanto a insistere sulle nervature di sostegno di un progetto variegato e al contempo coerente, quale fu il teatro promosso dalla Compagnia di Gesù ai tempi della Riforma Cattolica.

Università Cattolica di Milano — Giovanna Zanlonghi

Mary Ward Under the Shadow of the Inquisition 1630-1637. By M. Immolata, Wetter, C.J. Trans. M. Bernadette Ganne, C.J., and M. Patricia Harriss, C.J. (Oxford: Way Books, 2006. Pp. 222. £12.00.)

Religious who write about the founders of their religious institutes have a difficult time maintaining a critical distance from their subjects. That is not a problem for Sister Immolata Wetter. She is able in her work on the life of Mary Ward from 1630–1638 to discuss Mary Ward's strengths and her shortcomings. The story ends in 1638 because that is when the Inquisition's interest in Mary Ward ended. She returned to England and died in 1645. The purpose of the book is to make public material formerly secret in the Inquisition archives.

Sister argues that a number of elements came together to lead to the suppression of Mary Ward's sisters and to her imprisonment. Among them are the inability of a patriarchal church to see that the labor of religious women could be significant to the mission of the church, the legislation of the Council of Trent mandating enclosure for religious women, the legislation of previous councils forbidding the foundation of new religious orders, the relationship between personal inspiration from the Holy Spirit and its relationship to canon law, and the personalities of Mary Ward and Urban VIII.

According to the author, Mother Mary did not have an experience of the Byzantine intricacies of the papacy and its government of the church. When informed by local ecclesiastical authorities of the suppression of the order, she could not believe that the suppression was the really the decision of the pope. She would, until freed from house arrest in Rome, continue to ask for a hearing which she never received. Sister Wetter states that Urban VIII did not know how to react to a **woman** (emphasis mine) who questioned his decision and stood her ground (p. 135). He did not know how to deal with a man who did that either; perhaps Mary Ward fared better than Galileo because she was a woman and perhaps because she learned how to play the game of ecclesiastical politics.

The reason Mary Ward continued to question decisions about her order and had difficulty accepting them was the strength of her experience in prayer. She felt that God was leading her to found this order and that it would be approved. One of the charges brought against her stated that she "had set her inner experience above subjection due to the pope" (p. 123). One of her sisters whom she had appointed as an official visitor to some convents was suspected of disobedience because she believed that the Holy Spirit could inspire a woman to found a religious institute even if the new institute violated canon law as it was then (p. 117). Mary encountered the same problems which Theresa of Avila and Ignatius Loyola met.

This is a work of a life time by a member of Mary Ward's order who finally in 2004 received permission from John Paul II to call themselves the Congregation of Jesus and to use the Jesuit *Constitutions.*

There is, I believe, a mistranslation on p. 71. The text discusses Mary in Munich. A letter forwarded to Rome from a cleric states that he was requested to send it by the dean of Monaco. That should be Munich: in Italian the city and the principality have the same name.

Xavier University, Cincinnati — John J. La Rocca, S.J.

Law and Conscience: Catholicism in Early Modern England, 1570-1625. By Stefania Tutino. [Catholic Christendom, 1300-1700.] (Aldershot: Ashgate, 2008. Pp. xiii, 256. £55.00 Hardback. ISBN 978-0-7546-5771-2.)

The author has unabashedly and refreshingly written a book about religion and politics–a topic which the academy was happy to ignore as stale and done until the after shocks of 9/11. Not only does Dr. Tutino meticulously analyze the literature of the controversy between Protestants and Catholics, she reminds us that neither Protestants nor Catholics agreed among themselves and that Catholics did not either. She places the discussion of the relationship of temporal and spiritual power in the context of a religiously divided Europe in which some countries had a type of toleration and in other countries some hoped that toleration would be a better alternative than civil war.

In analyzing the debate in England, she sees three main stages. The first existed from the accession of Elizabeth until the arrival of the Jesuits in 1580. She argues convincingly that the 1570 Bull *Regnans in Excelsis* did not change the Elizabethan treatment of Catholics. No new anti-Catholic laws were passed until after the arrival of the Jesuits. The second stage begins with their arrival and ends with the passage of the Oath of Allegiance and the debate which ensued between James I and Robert, Cardinal Bellarmine, S.J. For the author that debate changed the nature of the on going discussion about temporal and spiritual power.

The first part of the debate centered on the extend of the power of the king and the temporal power of the pope; the second became acrimonious and dealt with whether the pope could excommunicate a king and absolve his subjects from their oaths of allegiance and allow them to rebel. It was the debate which led to the famous "bloody questions" which were asked of Catholics.

The third phase of the debate is the most interesting. According to Dr. Tutino the ground changed when Bellarmine shifted the parameters of the debate by discussing the indirect power of the papacy in temporal matters rather than direct power in temporal affairs. She understands both James I and Bellarmine to be arguing over who controls the souls and consciences of people rather than who controls their bodies.

The author also analyzes other Catholic approaches to the problem of temporal loyalty produced by some Benedictines and by the Appellants. One Catholic author defended the temporal authority of the king and yet suggested that Catholics should become martyrs. Others produced more arguments to support occasional conformity. All of the arguments used in the English debate seem to be reflected in the politics of the continent, especially France with the wars of religion, the Catholic League and toleration for the Huguenots.

The book and the author would have been better served by a good copy editor, and an editor who knew something about the field. On pp. 118 and 132 she refers to the oath of allegiance as a proclamation. It was contained in an act of Parliament. She refers to Robert Cecil's influence in changing the religion of England in 1592 when Robert did not become the Secretary until 1593 and did not become Elizabeth's principal minister until his father's death in 1598. She believes that James was incapable of systematic theological thinking (p. 135) and further states that someone entered the Jesuits and took his four vows. The four vows are not taken immediately after entering (p. 187). When discussing the relationship between spiritual and temporal power in Bellarmine's argument that the spiritual power is like the soul in a human body, she might want to mention that that argument can be found in Thomas Aquinas, and in Boniface VIII's Bull *Unam Sanctam*. In a footnote on p. 15 the author explains that the italic print in a quote is hers; there is, however, no italic print in the quote.

Despite the above paragraph this is an important work which should be read by everyone interested in Elizabethan and Jacobean Christianity.

Xavier University, Cincinnati — John J. La Rocca, S.J.

To See Great Wonders: A History of Xavier University, 1831-2006. By Roger Fortin. (Scranton: University of Scranton Press, 2006. Pp. xviii, 520. $40.00. Hardback. ISBN 1-58966-152-4.)

Author of a history of the Archdiocese of Cincinnati (2002), Roger Fortin has been at Xavier University since 1966, moving from his starting position in the Department of History through a number of administrative posts that have included service as chair of his department, director of the library, and dean of Xavier's Edgecliff College. Currently, he serves as Academic Vice-president and Provost. He knows the institution very well. That knowledge contributes considerable strength to this book and also some weakness.

A major strength of this book is its comprehensiveness. Fortin divides Xavier's history into four parts: formative years (1831-1910), transformation to a university (1910-45), emergence of a modern university (1945-90), and the "new epoch" of institutional achievement (1990-2006). Basing his work on primary documents, Fortin deftly describes an evolutionary process that includes such moments as the introduction of evening classes in 1841, the decisions to branch out into a full university during the 1920s, problems with grade inflation and temporary loss of accreditation in the 1930s, and the emergence of a residential undergraduate college in place of a largely graduate school program after World War II. Like its Jesuit sister schools in the United States, Xavier underwent a thorough administrative re-organization during the 1960s, incorporating greater responsibility and participation for lay faculty; full co-education was introduced in 1969. Although lay trustees joined the board in 1972, the Jesuit community was not separately incorporated until a sustaining agreement was finalized in 1990 among the university, the local Jesuit community, and the Chicago Province of Jesuits. Under the leadership of Jesuit presidents James Hoff (1991-2000) and Michael Graham (2000-), the pace of construction and development accelerated. In 1994, the number of full-time students for the first time surpassed the number of part-timers; by the time of the 175th anniversary in 2006, Xavier enrolled 6600 students who enjoyed a greatly enhanced campus and were actively challenged to incorporate the ideals of Jesuit education into their lives.

For many readers, the most attractive part of this book will be the final third, which roughly corresponds to the time the author has been on campus. The stories there are particularly well told; the problems and challenges of the latter years–like the loss of confidence in the leadership of Jesuit President Charles Currie (1982-86)–are well represented and deftly nuanced; the personalities of the leaders are richly presented; and the sense of exuberance over the many institutional successes come through loud and clear. Yet, this part of the history walks a fine line between history and memoir. As an historian, Fortin uses documents to disclose changes over time and the agents of those changes; but

as a man who has dedicated most of his life to Xavier, Fortin interprets those events and people through the lens of personal experience. He is writing about people he has known, decisions in which he participated, mistakes and successes for which he bears some (at least) of the responsibility. In fact, Fortin dedicates the book to Xavier's Jesuits, with particular reference to Francis C. Brennan, S.J., Academic Vice-President, 1974-82, for "enlightenment, inspiration, and friendship." With this circumstance in mind, the last forty years covered by this account have to be taken for what they are–not a definitive history of those years, but an able and engaging account written by an active and important participant. This part of the book will be useful to some future historian who builds upon this account with the advantage of a perspective that allows for fuller historical criticism.

To See Great Wonders conveys the spirit of Xavier University, of its "Musketeers," and of its movers and shapers. The account would be more useful if a few graphs had been incorporated to indicate changes in enrollment, tuition, faculty profile, and the like. A map would also have been useful to indicate the sites of Xavier in greater Cincinnati, and the relationship of the buildings to each other. Finally, an appendix listing university leaders and the mission statement would have rendered the account more useful. Friends of Xavier will be grateful for this thoughtful account that illuminates the institutional past. Historians will find this a useful, amply indexed account, based on good scholarship.

College of the Holy Cross, Worcester, Ma. Anthony J. Kuzniewski, S.J.



JESUIT HISTORIOGRAPHICAL NOTES

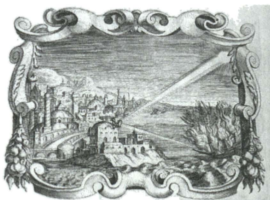
INSTITUTUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

On 22 January 2010 at the Real Academia de Bellas Artes Santa Isabel, Seville, Francisco de Borja Medina Rojas, S.J., was presented with a collection of articles edited in his honour by José J. Hernández Palomo and José del Rey Fajardo, S.J., entitled *Sevilla y América en la Historia de la Compañía de Jesús* (Córdoba, 2009).

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Primarily as a result of higher costs in postage, we have increased our annual rate of subscription to $50.00 or € 36,00.

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU



With considerable pride the Institutum Historicum Societatis Iesu announces the completion of the series *Monumenta Borgia*. Dr. Enrique García Hernán has edited the seventh and final volume. Subscribers pay € 30,00 for this volume; others pay € 35,00. Co-published with the Generalitat Valenciana, the volume was distributed to subscribers during the summer. In the not too distant future, the Generalitat Valenciana and the Institutum Historicum Societatis Iesu hope to release all volumes of the *Monumenta Borgia* on dvd.

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU NOVA SERIES



The fourth volume of the new series, Robert Danieluk, S.J., *"Œcuménisme" au xixe siècle. Jésuites russes et union des Églises d'après les Archives Romaines de la Compagnie de Jésus*, was published last May and distributed during the summer. The price to subscribers is € 40,00; to non-subscribers, € 50,00. We anticipate future volumes: *La Vida de Cristo, fielmente recogida del Evangelio y de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia*, by Ludolph of Saxony and translated into Spanish by Emilio del Río, S.J. (to be co-published with the Universidad Pontificia Comillas, Madrid); *Occasional Conformity: Arguments for and against in Early Modern England* (tentative title) ed. Ginevra Crosignani, Thomas M. McCoog, S.J., and Michael Questier, (to be co-published with the University of Toronto Press); *Entremos en el Mar Océano*, ed. Martín Mª. Morales, S.J. (to be co-published with the Universidad Pontificia Comillas, Madrid); *I Gesuiti a Gorizia. Litterae Annuae*, edited by Don Luigi Tavano, Marco Plesnicar and Claudio Ferlan; and *Confucius, Sinarum Philosophus (1687): The First Translation of a Confucian Classic*, edited and translated by Thierry Meynard, S.J.

BIBLIOTHECA INSTITUTI HISTORICI SOCIETATIS IESU



BIHSI

The past year saw the publication of Adolfo Tamburello, Marisa Di Russo, and M. Antoni J. Üçerler, S.J., eds. *Alessandro Valignano S.I. Uomo del Rinascimento. Ponte tra Oriente e Occidente*; Léon Wuillaume, S.J., *Aux origines du jansénisme en France*; Alberto Castaldini, ed., *Antonio Possevino. I Gesuiti e la loro Eredità Culturale in Transilvania*; M. Antoni J. Üçerler, S.J., ed., *Christianity and Cultures. Japan and China in Comparison, 1549-1640*; and Günter Hess, *Der Tod des Seneca. Studien zu Kunst der Imagination in Textem und Blidern des 17. und 18. Jahrhunderts* (co-published with Schnell & Steiner in their series *Jesuitica – Quellen und Studien zu Geschichte,*

Kunt und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum). Anticipated publications for 2010 include *San Carlo ed i Gesuiti* by Giuseppe Schio, S.J., ed. Diego Brunello, S.J.; Ignacio Vila Despujol, S.J., *La Compañía de Jesús en Barcelona en el siglo XVI. El Colegio de Nuestra Señora de Belén* (to be co-published with the Universidad Pontificia Comillas, Madrid); Julius Oswald, S.J., Rolf Selbmann, Claudia Wiener (Hgg.), *Serenissimi Gymnasium. 450 Jahre bayerische Bildungspolitik vom Jesuitenkolleg zum Wilhelmsgymnasium München* (to be co-published with Schnell & Steiner in their series *Jesuitica – Quellen und Studien zu Geschichte, Kunt und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum*); *Catholic and Protestant Translations of the* Imitatio Christia by Maximilian von Habsburg (to be co-published with Ashgate; nd *Ite Inflammate Omnia*, an edition of some of the historical papers presented at the conferences held at Loyola and Rome in 2006.

The IHSI website is currently being revised and updated. The new site can be viewed at: http://www.ihsiroma.org

Please send any comments or queries to: <ihsiroma@sjcuria.org>

AD INFORMATIONEM

AN UNKNOWN MEDALLION FOR THE BEATIFICATION OF IGNATIUS LOYOLA (1609)

Thanks to the excellent research of the German art historian Ursula König-Nordhoff detailed information is available on the beatification and canonization of the founder of the Jesuits, Ignatius of Loyola.[1] In a very thorough exposition, accompanied by 543 illustrations, she writes about the beginning of the iconography of Ignatius in connection with efforts to have him canonized. Such was not an easy undertaking. First of all, no person had been canonized between 1523 (Antoninus) and 1588 (Diego of Alcalá). In 1587/88 Pope Sixtus V founded the Congregation of the Rites, which among other tasks would be responsible for the fulfillment of a canonization according to strict regulations. In 1602 Pope Clement VIII prescribed an investigation of the veneration of persons who had not yet been canonized yet.[2]

The concept of "beatification," introduced by Pope Paul V can be seen in the decree of the beatification of Ignatius: "& interim donec effectualiter ad

[1] Ursula König-Nordhoff, *Ignatius von Loyola. Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen-Ikonographie im Rahmen einer Kanonisationskampagne um 1600* (Berlin: Gebr. Mann Verlag, 1982).

[2] König-Nordhoff, *Ignatius von Loyola*, pp. 30-31.

praedictam canonizationem deveniatur, & dictus Ignatius in numerum Sanctorum referatur, Beatus nuncupari possit." Ignatius was the first person beatified by Pope Paul V on 27 July 1609, and he was the first for whom large festivities were organized, festivities that scandalized certain Roman circles. They blamed the Jesuits for having made more pomp and circumstance for their blessed founder than all other "churches" did for all canonized saints.[3]

Within a year after the beatification of Ignatius an illustrated oblong book was published in Antwerp entitled: *Vita beati patris Ignatii Loyola religionis Societatis Iesu fundatoris ad vivum expressa ex ea quam P. Petrus Ribadeneyra eiusdem Societatis theologus ad Dei gloriam et piorum hominum usum ac utilitatem olim scripsit; deinde Madriti pingi, postea in aes incidi et nunc demum typis excudi curavit.* The engraved series derives from two primary sources: Ribadeneyra's *Vida*, published in 1583, and the painted series by Madrid artist Juan de Mesa (fl. 1596-1614),[4] based on this book, which Ribadeneira had himself ordered for the Jesuit college in Madrid (ca. 1600). The sixteen paintings by De Mesa were condensed into thirteen plates by the Antwerp engraver-publisher Cornelis I Galle (1576-1650), who added two images: a map of Rome with all Jesuit houses, and a closing *summa* of Ignatian miracles and miraculous relics.[5]

In order to promote the canonization of Ignatius, which finally took place on 12 March 1622, two bronze medals of Ignatius were struck before that date, showing the profile of the Blessed. The first one carries the following text on the front side: IGNAT. SOCIET. IESV. FUNDAT., and on the back side: ROMA. KAL. AVG. M.D.LVI. AETAT. SVAE. LXV. CONFIR. VERO. SOCIETATIS. IESV. XVI. The second one carries the following text on the front side: B. IGNATIVS. LOYOLA. SOCIET. IESV. FVNDAT., and on the back side: DONAVIT ILLI NOMEN QVOD EST SVPER OMNE NOMEN.[6] On both medals Ignatius is seen turned to the left. The first medal offers no clue for the date of fabrication. The second medal with the letter B. for Blessed, must have been struck between 1609 and 1622.

---

[3] König-Nordhoff, *Ignatius von Loyola*, p. 32.

[4] Not to be confused with the sculptor Juan de Mesa (Córdoba 1583-Sevilla 1627). See König-Nordhoff, *Ignatius von Loyola*, pp. 261-65.

[5] Walter S. Melion, "Pedro de Ribadeneira S.J., *Vita beati / sancti patris Ignatii Loyola* (1610, n.d.)," in Paul Begheyn, S.J., Bernard Deprez, Rob Faesen, S.J., & Leo Kenis, eds. *Jesuit Books in the Low Countries 1540-1773. A Selection from the Maurits Sabbe Library* (Leuven: Maurits Sabbebibliotheek Faculteit Godgeleerdheid / Peeters, 2009) pp. 12-17.

[6] Jordi Roca, S.J., *Numismática Ignaciana* (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2006) pp. 24, 171, nums. 001 and 002.

Recently an unknown medallion of Ignatius was acquired by the Dutch Jesuit Archives at the famous art fair PAN in Amsterdam, as an addition to its collection of Jesuit medallions. The bronze medal measures 6 x 3.8 cm., and weighs 20.9 grams. On the front side is the bust of Ignatius of Loyola, with the circumscription: BEATVS PATER IGNATIUS. On the back side the following text is written: OBIIT / MDLVI / AETATIS / LXV / CONVERS



/ XXXX. Ignatius is dressed in a cassock, and is turned to the viewer. Face and dress are almost identical to the portrait of Ignatius on the frontispiece of the book, published in Antwerp in 1610. This could be an indication that the medallist was inspired by the work of the Flemish engraver Cornelis I Galle.

Unclear are the words CONVERS / XXXX. Possibly they refer to the conversion of Ignatius in 1516, after he had been involved in fights and affairs with women, together with his brother priest Pedro Lopez, the year before.[7] If this were true, than it is remarkable that Ignatius is being promoted as a "convert."

Dutch Jesuit Archives, Nijmegen — Paul Begheyn, S.J.

[7] André Ravier, S.J., *Les Chroniques. Saint Igance de Loyola* (N.p.: Nouvelle Librairie de France, 1973) p. 23.

WARSAW

400 Years of Jesuits in Warsaw

7 November 2009

400 lat jezuitów w Warszawie (400 years of Jesuits in Warsaw) was the title of the conference which took place on 7 November in the capital of Poland. The meeting was organized by the Section "Bobolanum" of the Pontifical Theological Faculty in Warsaw and by the Jesuit Residence of Our Lady of Graces located at Świętojańska Street in the heart of the Old Town. The construction of the church of this residence which became later a very famous shrine started in 1609 and that was the reason of the conference as well as of several celebrations during last months. The church itself and its basement have been renovated, including the installation of the new main door of the church decorated by the sculptures by the famous artist Igor Mitoraj (sculptor of the main door of the Roman Basilica of Our Lady of Angels and Martyrs located at the ruins of the Diocletian Terms).

Around hundred of participants, mostly students of "Bobolanum," gathered in the Aula Magna of the Jesuit Faculty at the Rakowiecka Street to hear the papers given by six speakers coming from several milieus. The programme was as follows:

Janusz Tazbir (Polish Academy of Sciences, Warsaw), "Piotr Skarga."

Professor Tazbir (well known for his works on 16th-17th century Poland, and principally several topics relating to the Society of Jesus) spoke about Piotr Skarga the famous Jesuit preacher and writer, the 400th anniversary of whose death will occur in 2012. Skarga was at the origins of the Jesuit mission in Warsaw and that is one more reason that he merited consideration at this conference.

Ludwik Grzebień, S.J. (Jesuit University School "Ignatianum"): "Znaczenie jezuitów w Rzeczypospolitej na przełomie XVI i XVII wieku" (The Importance of Jesuits in the Polish-Lithuanian Commonwealth at the End of the 16th Century and Beginning of the 17th century).

Father Grzebień (author of many studies about the history of the Society of Jesus in Poland and Eastern Europe) offered an overview of the role the Jesuits played in the Polish-Lithuanian Commonwealth during the first decade of their mission with emphasis on some more important aspects.

Jan Dzięgielewski (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw): "Jezuici w Rokoszu Zebrzydowskiego" (Jesuits in the Rebellion of Zebrzydowski).

Professor Dzięgielewski's paper treated the rebellion of a faction of Polish nobles against King Sigismund III. Known as "Rebellion of Zebrzydowski,"

from the name of its leader, this event features in Polish Jesuit history because members of the Society were perceived by the rebels as enemies because of their support of the king.

Anna Kamler (University of Warsaw): "Działalność edukacyjna jezuitów w XVII wieku w Warszawie" (Jesuit Educational Activity in Warsaw in the 17th Century).

The residence at Świętojańska Street became a college in 1671 and was one of the important centres of Jesuit education in the country, the principal reason why Professor Kamler addressed the subject.

Dariusz Kuźmina (University of Warsaw): "Jezuici na dworze królewskim w XVII wieku" (Jesuits at the Royal Court in the 17th Century).

Professor Kuźmina reminded the audience of the important missions that occupied members of the Society of Jesus not only in Poland, but also in other countries: their chaplaincy at the royal court. The Jesuit presence in Warsaw started when King Sigismund III (educated by the Jesuits and having them at his court) decided to move here from Cracow; ths was the origin of the foundation of the Świętojańska Residence.

Robert Danieluk, S.J. (ARSI): "Źródła do dziejów jezuitów ze Świętojańskiej w Archiwum Głównym Towarzystwa Jezusowego w Rzymie" (Materials from ARSI Concerning the History of the Jesuits at Świętojańska Street).

This paper present different possibilities for further research in ARSI concerning the history of Warsaw Jesuits from Świętojańska Street.

The discussion that followed the papers offered ample time for discussion and for the speakers to refine their interpretations in light of comments from the audience.

One of this year issues of the quarterly review *Studia Bobolanum* shall contain the texts of the papers.

ARSI Robert Danieluk, S.J.

CORRIDONIA

L'Abate Luigi Antonio Lanzi tra filologia classica e letteratura religiosa

14 novembre 2009

La giornata di studi *L'Abate Luigi Antonio Lanzi tra filologia classica e letteratura religiosa* che si è svolta sabato 14 novembre 2009 nel Teatro "Giambattista Velluti" a Corridonia è stata una delle varie iniziative promosse, durante questi ultimi anni, da diverse istituzioni (Comune di Corridonia e di Treia, Provincia

di Macerata, Regione Marche, Università di Macerata, Galleria degli Uffizi di Firenze ecc.) per commemorare il bicentenario della morte di Luigi Antonio Lanzi (1732-1810).

Nato a Treia ed entrato nella Provincia Romana della Compagnia di Gesù nel 1749, Lanzi fu gesuita fino alla soppressione del 1773. Dopo i primi due anni di noviziato nella casa romana di Sant'Andrea al Quirinale – dove quest'illustre marchigiano si fermò un anno in più per dedicarsi agli studi di retorica – nel 1752 iniziò il cosiddetto «magistero» che consistette nel lavorare nei collegi gesuiti come professore di lettere e di retorica per sette anni: due a Sora (1752-1754), due ad Ascoli Piceno (1754-1756), uno a Viterbo (1756-1757) e due a Siena (1757-1759). Nel 1759 Lanzi tornò a Roma per studiare teologia per quattro anni nel Collegio Romano. Una volta terminati questi studi e ordinato sacerdote, insegnò di nuovo lettere nel collegio di Fabriano nel 1763-1764 per poi passare a Firenze per il "terz'anno." In seguito, dal 1765 al 1772, Lanzi fu incaricato dell'insegnamento di retorica nella casa romana di Sant'Andrea per poi trasferirsi nel collegio di Siena come ministro e prefetto del collegio. Fu lì che visse la soppressione della Compagnia. Successivamente, rimasto sempre sacerdote, entrò a servizio del Granduca di Toscana, prima come impiegato, poi come direttore della Galleria Granducale (oggi la Galleria degli Uffizi) e si distinse come erudito e autore di molte pubblicazioni, soprattutto di importanti studi di archeologia etrusca e di una storia dell'arte italiana. Pur essendo maggiormente conosciuto per il suo periodo non-gesuita, è innegabile che la sua personalità e il suo profilo intellettuale fossero frutto della formazione ricevuta all'interno della Compagnia e della vita trascorsa secondo il carisma dell'Ordine al quale appartenne per più di due decenni.

A differenza di precedenti convegni per il bicentenario di Lanzi (nel 2006, 2007 e 2008), la presente IV Giornata di Studi ha avuto come scopo di focalizzare l'attenzione sugli aspetti meno noti e ancora poco studiati di lui, come la sua formazione umanistica e religiosa ricevuta nei collegi gesuiti, le sue opere cosiddette minori, letterarie e devozionali (traduzioni dal greco e dal latino, composizioni latine e italiane).

La giornata di studi che ha raccolto circa 45 partecipanti, si è svolta in due sessioni seguendo il programma delle relazioni come esposto qui sotto:

Angelo Bianchi (Università Cattolica di Milano): "I collegi della Compagnia di Gesù alle soglie della soppressione e l'esperienza di Luigi A. Lanzi."

Robert Danieluk, S.J. (ARSI): "La formazione religiosa di Luigi A. Lanzi nella Compagnia di Gesù."

Flavio Rurale (Università di Udine): "Lo spazio culturale e politico romano nella formazione di Luigi A. Lanzi."

Fernando de Lasala Claver, S.J. (Pontificia Università Gregoriana): "La formazione scientifica e religiosa del gesuita Luigi A. Lanzi nei suoi studi di filosofia e di teologia presso il Collegio Romano (1759-1763)."

Fabrizio Capanni (Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa): "Relazioni da un pellegrinaggio nei Castelli Romani. Quattro lettere di Luigi A. Lanzi novizio (1751)."

Gianni Festa, O.P. (Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, Bologna): "Tra teologia e devozione: gli scritti religiosi di Luigi A. Lanzi (il relatore impedito non è potuto venire; il suo testo tuttavia apparirà negli atti del convegno la cui pubblicazione è stata annunciata dagli organizzatori)."

Giulia Pedace (Università di Roma "La Sapienza"): "Dinamiche devozionali nell'età dei Lumi: la spiritualità del Sacro Cuore."

Francesca Martina Falchi (Università di Urbino "Carlo Bo"): "Di Luigi A. Lanzi traduttore della 'Chioma di Berenice' e di altre 'Chiome' fra Sette e Ottocento."

Paolo Fedeli (Università di Bari): "Luigi A. Lanzi interprete di Catullo."

Maria Sotera Fornaro (Università di Sassari): "Luigi A. Lanzi ed Esiodo."

Marco Buonocore (Biblioteca Apostolica Vaticana): "Luigi A. Lanzi e Gaetano Marini: un incontro fortunato."

Infine, è doveroso segnalare qui anche il sito ufficiale delle celebrazioni del bicentenario di Lanzi www.luigilanzi2010.it, destinato a divulgare la conoscenza del famoso erudito marchigiano.

ARSI Robert Danieluk, S.J.

KRAKÓW

Venturing into Magnum Cathay. 17th Century Polish Jesuits in China: Michał Boym (1612-1659), Jan Mikołaj Smogulecki (1610-1656) and Andrzej Rudomina (1596-1633)

26-30 September 2009

This international workshop took place in Kraków between 26th and 30th September 2009; it was organised by the *Monumenta Serica* Institute from Sankt Augustin (Germany), the Confucius Institute from Cracow and the *Monumenta Serica Sinological* Research Centre from Taipei. The meeting was hosted at the Jesuit University School *Ignatianum* (with the exception of one afternoon when the lectures were held at the Jagiellonian Library) and gathered about thirty scholars-specialists in Chinese studies coming from China, Taiwan, USA and

many European countries. Occasionally also other persons assisted at some parts of the programme.

The workshop opened with a lecture "The Jesuits Shaped by the Chinese" by Nicolas Standaert, S.J. who demonstrated different perspectives on Jesuit activities there.

Sunday 27th September was reserved for the visit of Kraków. The former capital of Poland was also a place where two of the three "heroes" of the workshop (Boym and Smogulecki) spent several years of their Jesuit formation. The participants celebrated Mass at the Jesuit church of St. Barbara and then assisted at the opening of an exhibition on the *Flora Sinensis* of Boym prepared by Edward Kajdański at the Botanical Garden, followed by the lunch sponsored by the Confucius Institute. The afternoon was devoted to a visit of the royal castle of Wawel and of the Old Town.

The following days were consecrated to the lectures about a variety of topics related to the three Jesuit missionaries as indicated in the programme below.

Jan Konior, S.J.: "Intellectual, Spiritual and Missionary Background of the Polish Jesuits in the 17th Century."

Justyna Łukaszewska-Haberkowa: "The First Generation of Polish Jesuits according to *Vocationes et Examina Novitiorum*."

Monika Miazek-Męczyńska: "*Indipetae Boymianae.* On Boym's Requests to the Jesuit General for a Missionary Appointments to China."

Claudia von Collani: "A Missionary on his Journey: Michael Boym and East Asian Religions."

Paul Rule: "Jesuits and the Ming-Qing Transition."

Ren Dayuan (*in absentia* of Zhang Xiping): "Probing Into Relations Between Michael Boym and South Ming Court."

Tereza Sena: "Macau and the Contours of Michał Boym's 'Imperial' Legation to Pope Innocent X."

John W. Witek, S.J.: "Presenting the 'Nestorian Monument' from the Late Seventeenth to the Early Eighteenth Century: The Role of Michał Piotr Boym (1612-1659) and Claude Visdelou (1656-1737)."

Eugenio Menegon: "Jesuit Emblematica in Late Ming China and the Role of Andrzej Rudomina."

Stanisław Cieślak, S.J.: "Boym's Family in Lwów."

Hartmut Walravens: "Boym's *Flora Sinensis* Revisited."

Chang Sheng-Ching: "Michael Boym's Chinese Plants and Nature – His Influence on European Enlightenment."

Erhard Rosner: "Michael Boym and the Introduction of Chinese Medical Knowledge to the West: A Reappraisal."

Edward Kajdański: "The Traditional Chinese Medicine as Reflected in the Works of Michael Boym."

Robert Danieluk, S.J.: "Michał Boym, Andrzej Rudomina and Jan Smogulecki – Three 17th-Century Missionaries in China: A Selection of Documents from ARSI."

Adrian Dudink: "Andrzej Rudomina's Books in ARSI, Jap.-Sin."

Noël Golvers: "Boym and Martini in the Collegio Romano (1656)."

Ludwik Grzebień, S.J.: "The Perception of the Asian Missions in 16th to 17th Century Poland."

Song Gang: "Rudomina's Mission in Fujian."

Pan Feng-Chuan and Jiang Ryh-Shin: "A Conversation on Heart, Mind and Nature: Andrzej Rudomina and the Fujian Chinese Converts."

Leszek Gęsiak, S.J.: "Jan Mikołaj Smogulecki (1610-1656). Pioneer of the Intercultural Dialogue."

Sylwia Witkowska: "Jan Mikołaj Smogulecki's Way to China."

Shi Yunli: "Smogulecki and Xue Fengzuo on Astronomy and Astrology."

Han Qi: "From Adam Schall von Bell to Jan M. Smogulecki: The Introduction of European Astrology in Late Ming and Early Qing China."

Joanna Wasilewska: "Michał Boym as Author of Drawings Inspired by Chinese Illustrations of the Ming Period."

Almost all papers were given in English (with the exception of a few in Chinese).

The conference also offered to participants ample opportunity for discussion in both formal and informal settings.

The *Monumenta Serica* Institute shall publish the *acta*.

ARSI — Robert Danieluk, S.J.

AZKOITIA/AZPEITIA

"I Seminario de Historia de la Compañía de Jesús en el Siglo XVIII."
La Compañía de Jesús y la Cultura del Siglo XVIII
26 y 27 de junio de 2009

Niccolò Guasti, Universidad de Foggia, "Introducción general."

Isidro Pinedo Iparraguirre, Universidad de Deusto, Bilbao, "Las Inocencianas de Palafox y la compaña antijesuita del siglo XVIII."

Inmaculada Fernández Arrillaga, Universidad de Alicante, "Il choque cultural de los jesuitas hispanos en la Italia del Siglo XVIII."

Antonio Astorgano Abajo, Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, "¿Cómo vivían los jesuitas vascos expulsos?"

Martín Morales, Pontificia Università Gregoriana de Roma, "'Guaraníes? No, aqueos.' Una aproximación a la lectura de 'La República de Platón y los Guaraníes' de José Peramás."

Paolo Bianchini, Universidad de Turin, "Educazione alla tradizione. La pedagogia dei gesuiti e la nascita del mondo moderno."

Girolamo Imbruglia, Universidad "L'Oriente" de Nápoles, "Discusannt de las does Sesiones."

EICHSTÄTT

Jesuiten in Eichstätt

Tagung des Vereins *Jesuitica e.V.* im Bischöflichen Seminar
St. Willibald, Eichstätt, 12.-14. März 2009

Die gegenwärtigen Restaurierungsarbeiten an der Schutzengelkirche in Eichstätt waren für den Verein *Jesuitica e.V.* Anlass, die Jahrestagung 2009 dem Thema *Jesuiten in Eichstätt* zu widmen. In fünf Sektionen wurde dem erfreulich großen und disziplinär gemischten Kreis der Tagungsteilnehmerinnen und -teilnehmer eine breite Palette von Aspekten wie etwa Geschichte und Baugeschichte des Jesuitenkollegs, Patrozinium, Ausstattung und Restaurierungsgeschichte der Schutzengelkirche oder Literatur, Theater und Naturwissenschaft im jesuitischen Umfeld in Eichstätt präsentiert. Die regen Diskussionen zeigten, dass sowohl der weite zeitliche Bogen von den Anfängen der Domschule St. Willibald im 15. Jahrhundert über die Weiterentwicklungen durch das Jesuitenkolleg im 17. und 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart des Bischöflichen Priesterseminars, als auch die Verbindung von universitärer und außeruniversitärer Forschung ausgesprochen anregend und gewinnbringend waren.

Die historischen Beiträge der ersten Sektion gaben einen Überblick über die Geschichte des Jesuitenkollegs Eichstätt. Die im ARSI archivierten *Catalogi breves* und *Catalogi triennales*, welche Paul Oberholzer, S.J. (ARSI) vorstellte, geben Auskunft über die Entwicklung nicht nur Eichstätts, sondern jeder

Niederlassung und jedes einzelnen Paters und Laienbruders über Jahrzehnte hinweg. Klaus Walter Littger (Universitätsbibliothek der kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt) führte anschließend durch die unstete Geschichte der Bibliothek des Eichstätter Jesuitenkollegs, welche den Ausbau ihres Bestandes, der sich an der *Ratio studiorum* orientierte, wesentlich der Unterstützung durch Fürstbischof Christoph von Westerstetten verdankte. Julius Oswald, S.J. (Augsburg) machte den langen Weg deutlich, der zurückgelegt werden musste, bis schließlich Bischof von Westerstetten 1614, gegen den Widerstand des Domkapitels, das Seminar der Gesellschaft Jesu zur Einrichtung eines Kollegs für gymnasialen Unterricht und die Vermittlung von Theologie und Philosophie übergeben konnte. Wie sich das Eichstätter Schulwesen entwickelte, legte dann Bruno Lengenfelder (Diözesanarchiv Eichstätt) anhand von Schülerverzeichnissen und Schuldiarien dar. Im Abendvortrag schlug Josef Gehr (Regens, Priesterseminar Eichstätt) einen Bogen von den ersten Marianischen Kongregationen, welche mit jeder Gründung eines jesuitischen Kollegs eingerichtet wurden und ein Spezifikum der Gesellschaft Jesu bilden, bis hin zur noch heute bestehenden Marianischen Männerkongregation *Mariä Verkündigung*.

Der zweite Tag war ganz der Schutzengelkirche gewidmet. Durch die Baugeschichte, welche im Wesentlichen durch die kurze erste Bauzeit von 1617 bis 1620 und die Renovationsarbeiten nach der Zerstörung im Dreißigjährigen Krieg (1634) geprägt sind, führte Claudia Grund (Bischöfliches Ordinariat Eichstätt). Das Patrozinium der Schutzengel nahmen anschließend Bernd Roling (Thomas-Institut, Köln/Universität Münster) mit Blick auf jesuitische Weiterentwicklungen von mittelalterlichen Engellehren und Sibylle Appuhn-Radtke (Zentralinstitut für Kunstgeschichte, München) anhand von bildlichen Schutzengel-Darstellungen vom Mittelalter bis ins 17. Jahrhundert auf. Das von Ruprecht Wimmer (Eichstätt) vorgestellte Theaterstück *Angelus Custos*, welches zur Weihe der Schutzengelkirche 1620 entstand, unterstellt seine drei Akte den drei Erzengeln Michael, Raphael und Gabriel. Zum Schluss dieser Sektion konnte Tilman Falk (Neusäss) anhand einer kürzlich aufgefundenen Zeichnung zeigen, wie der vom frühbarocken Maler Johann Matthias Kager gestaltete und 1634 verloren gegangene Hochaltar (Erzengel respektive Schutzengel unter der Trinität) etwa hätte beschaffen sein können.

Die dritte Sektion befasste sich am Nachmittag mit der Schutzengelkirche im 18. Jahrhundert und deren aktueller Restaurierung. Aufgrund der Beschreibung der gesamten Innenausstattung in den *Litterae annuae* (Jahresberichte) von 1717, erläuterte Siegfried Hofmann (Ingolstadt) die Bildprogramme von Decke und Seitenkapellen. Vor Ort konnte sich anschließend das Tagungspublikum ein Bild von den laufenden Restaurierungsarbeiten machen und wurde von Karl Frey (Leitender Baudirektor, Bischöfliches Ordinariat Eichstätt) und Robert Zenger (Restaurator, Firma Porst & Zenger, Ingolstadt) mit einigen Problemen und Überlegungen,

die sich im Zusammenhang mit den Arbeiten ergeben haben, vertraut gemacht. In einer differenzierten Analyse von Maltechnik und Stil von Hochaltar und Seitenaltären des 18. Jahrhunderts vertrat Jürgen Rapp (München) die These, dass der Marienaltar und der Kreuzaltar nicht Johann Georg Bergmüller, sondern seinem Schüler Johann Evangelist Holzer zugewiesen werden sollten.

Simone Hartmann (Eichstätt) eröffnete am dritten Tag mit einem Überblick über Baugeschichte und Ausstattung der Hauskapelle die vierte Sektion zur Ausstattung des Kollegs und präsentierte dabei eine neue Chronologie der Bauetappen. Die *Aula Mariana*, welche im obersten Stock des *Collegium Willibaldinum* für festliche Anlässe und als Versammlungsraum eingerichtet wurde und heute das Rechenzentrum der Diözese beherbergt, stellte Christina Grimminger (Eichstätt) ausgehend von einem kürzlich entdeckten Inventar von 1786 vor. Abgeschlossen wurde diese Sektion durch die Ausführungen von Harald Gieß (Bayerisches Landesamt für Denkmalpflege, München) zu den unterschiedlich, zum Teil repräsentativ gestalteten Holzdecken im Refektorium, dem darüberliegenden Fürstenzimmer und der ehemaligen Wohnung des Provinzials.

Um einen Ausblick auf Literatur, Theater und Naturwissenschaft am Übergang vom Barock zur Aufklärungszeit in Eichstätt ging es schließlich in der fünften und letzten Sektion, welche Martina Egger (Innsbruck) mit der Präsentation des jesuitischen Dramaturgen, Theaterregisseurs und Rhetorikprofessors Franciscus Lang, in Eichstätt tätig von 1684 bis 1686, eröffnete. Als eine „Gestalt des Übergangs wie der Krise an der Grenze zweier Zeitalter" bezeichnete Günter Hess (Berg) den jesuitischen Universalgelehrten Ignaz Weitenauer, welcher zur Tausendjahrfeier des Hochstifts (1745) das Festspiel *Almon und der Freygeist* verfasste. Mit ihren Ausführungen zu Ignaz Pickels *Geschichte der Sünthfluth, ihrer Größe und Allgemeinheit*, welche eine Mischung von theologischen und naturwissenschaftlichen Beschreibungselementen und Argumenten darstellt, sorgte Marianne Rolshoven (Kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt) für einen fulminanten Schlusspunkt dieser dichten und ertragreichen Tagung.

Für weitere Informationen sei an dieser Stelle auf den ausführlicheren Tagungsbericht in der *Frühneuzeit-Info*, Jg. 20/2009, Heft 1 und 2, und auf die geplante Veröffentlichung der Beiträge in einem Tagungsband hingewiesen.

Zürich Esther Schmid Heer

LEUVEN

The Jesuits of the Low Countries: Identity and Impact (1540-1773)

A Report on the First International *Jesuitica* Conference held at the Maria Theresiacollege, Katholieke Universiteit Leuven, 3-5 December 2009

The dates 3-5 December 2009 will go down in the annals of Jesuit history as marking an important new beginning in the realm of Jesuit historical research. Between those dates, 139 researchers from 11 countries (17 nationalities) worldwide gathered at the Katholieke Universiteit Leuven (K.U.Leuven) for a three-day international conference on aspects of the history of the Jesuits in the Low Countries in the pre-Suppression period (1540-1773). The event was jointly organised by the *Jesuitica* Project (K.U.Leuven, Faculty of Theology) and the Netherlands Institute of Jesuit Studies (NIJS), Amsterdam, with financial support from the Research Foundation–Flanders (FWO) and the Flemish-Dutch Committee for the Dutch Language and Culture (VNC).

The conference was a natural development in the evolution of a process first set in train when a new library for the Theology Faculty at K.U.Leuven was opened in 1974. During the three decades which followed that opening, through a combination of vision and perseverance, the late Maurits Sabbe (1924-2004), professor of Theology at K.U.Leuven, brought together a number of notable library collections from outside the University. These included the important theological library of the Flemish Jesuits at Heverlee (formerly based in Leuven), and the collection of the Major Seminary at Mechelen (Malines), comprising theological and historical books dating from before the French Revolution. Together, these two collections created a large new core collection of Jesuitica within what subsequently came to be called the Maurits Sabbe Library. To this core have been added a number of other libraries from religious congregations and from private individuals and, thanks to an annual budget from the Faculty of Theology, it has proved possible to update these collections through regular purchase.

As a crowning glory to this major cultural enterprise, the growing Jesuitica collection at Leuven was significantly enlarged in 2006 following the transfer there of the Nijmegen (*Berchmanianum*) Jesuitica collection belonging to the Netherlands Province of the Society of Jesus. This is now housed in the Maurits Sabbe Library where it is administered by the Library's staff.

Taken together, the present-day merged Jesuitica collections at Leuven comprise precious manuscripts, more than 300 *incunabula* and upwards of 170,000 volumes printed in the sixteenth, seventeenth and eighteenth centuries and later. Altogether the Maurits Sabbe Library now houses some 1.2 million volumes, making it a superb centre for research, unique in Flanders, and one which now ranks among the most important theological research centres in the world.

The creation of the Jesuitica collection at Leuven is an admirable example of the many different practical ways in which interprovincial cooperation is increasingly taking place within the Society of Jesus across Europe. The aim of the December 2009 conference was to celebrate, and to make known to a wider world, the success of this significant cultural venture – and to build further on the considerable successes achieved since the creation in 2006 of the K.U.Leuven-based *Jesuitica* web site (www.jesuitica.be). The latter initiative has led to the creation of a "virtual" international network of researchers working on a wide range of aspects of Jesuit history.

The conference programme was built around eight main lectures and eighteen subsidiary lectures, all dealing with one particular aspect of Jesuit identity and its impact, with reference to the Low Countries. These were supplemented by four project reports from outside the Low Countries and a panel debate dealing with Jesuit archival resources in the Low Countries. The latter session was chaired by Eddy Put (K.U.Leuven) with contributions from Paul Begheyn, S.J. (ANSI, Netherlands Jesuit Archives), Hendrik Callewier (K.U.Leuven-Kortrijk), Noël Golvers (K.U.Leuven), Jo Luyten (ABSE, North-Belgian Jesuit Archives) and Michel Hermans, S.J. (Archives Belgique méridionale-Luxembourg). All of the presentations, in some shape or form, explored aspects of Jesuit books and Jesuit book culture – a unifying thread running through the conference theme.

The eight main speakers were Paul Begheyn, S.J. (NIJS, Amsterdam), Ralph Dekoninck (Université catholique de Louvain [UCL]), Luce Giard (Paris; University of California, San Diego), Harro Höpfl (Essex Business School, Colchester), and Rob Faesen, S.J., Jan Roegiers, Nicolas Standaert, S.J., and Geert Vanpaemel (all from K.U.Leuven). Four presentations of exemplary research projects from outside the Low Countries were offered by Uwe Glüsenkamp (Johannes Gutenberg Universität, Mainz), Robert A. Maryks (City University of New York), Carlos Coupeau, S.J. (Pontificia Università Gregoriana, Rome), and Klaus Schatz, S.J. (Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main).

The eighteen presentations of recent research into Jesuits of the Low Countries and into methodological issues were presented in parallel sessions by Paul Begheyn, S.J. (ANSI, Nijmegen), Theo Clemens (Ruusbroecgenootschap, Universiteit Antwerpen), Wim Decock (K.U.Leuven), Annick Delfosse (Université de Liège), Bernard Deprez/Jan Verkoyen (K.U.Leuven), Paul Dijstelberge (Universiteit van Amsterdam), Joep van Gennip (Radboud University, Nijmegen), Noël Golvers (Ferdinand Verbiest Institute, K.U.Leuven), Agnes Guiderdoni (UCL), Diederik Lanoye (Short Title Catalogue Flanders, Antwerp), Bart Op de Beeck (Royal Library, Brussels), Goran Proot (Universiteit Antwerpen), Lien Roggen (K.U.Leuven), Anne Spica (Université Paul Verlaine, Metz), Nicolas Standaert, S.J. (K.U.Leuven), Gerrit

Vanden Bosch (Diocesan Archives, Mechelen), and Maurice Whitehead (Swansea University).

For readers interested in the full programme of the Leuven conference, abstracts of all the papers presented there are available on the *Jesuitica* web site. The proceedings of the entire conference are scheduled to appear in the *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* series of the Leuven publishing house, Peeters, later in 2010.

The first evening of the conference – 3 December – appropriately the feast of St. Francis Xavier – witnessed the launching of a publication edited by Paul Begheyn, S.J., Bernard Deprez, Rob Faesen, S.J., Leo Kenis and Eddy Put. The volume, entitled *Jesuit Books in the Low Countries, 1540-1773, A Selection from the Maurits Sabbe Library* (Leuven: Peeters, 2009), contains contributions from some fifty scholars from a wide range of disciplines, dealing with some seventy-five particular book treasures from the many volumes of valuable Jesuitica in the Leuven collections – all of which were printed in the Low Countries between the foundation of the Society of Jesus in 1540 and its suppression in 1773. It is magnificently illustrated with a series of colour plates. All of the books discussed in the volume were on display at the exhibition, opened later that evening, and, in that sense, the publication could be termed a lavish exhibition catalogue. The exhibition was structured thematically, with the books displayed recounting something about the Society as an organization, the history of the Society, the pastoral and educational apostolate of the Jesuits, Jesuits crossing various borders and Jesuits fighting for a cause. Each section was further highlighted by a supplementary item, such as a letter autographed by St Ignatius Loyola, a painting of the early Jesuit theologian, Leonardus Lessius (1554-1623), or a scroll from 1671 authored by the Flemish Jesuit, Ferdinand Verbiest (1623-1688), predicting lunar eclipses in China.

The launching of the book and the opening of the exhibition were preceded by a keynote address by Paul Begheyn, S.J., dealing with Jesuit book history in the Low Countries, and two short presentations by Professors Mathijs Lamberigts and Leo Kenis explaining successively the genesis and context of the *Jesuitica* project and that of the publication. The three addresses took place in the presence of the conference members and a group of distinguished guests. Appropriately, given the interprovincial nature of the entire Leuven *Jesuitica* enterprise, the latter included the Provincial Superiors of the Netherlands and North-Belgian Provinces of the Society of Jesus, Fathers Jan Bentvelzen and Fons Swinnen.

This first Leuven *Jesuitica* conference, organised with tremendous efficiency by Bernard Deprez and Rob Faesen, S.J., respectively assistant to, and director of, the *Jesuitica* project at K.U.Leuven, will be long remembered for the high quality of the input provided by so many speakers – and for the cordial, relaxed

yet purposeful scholarly spirit that prevailed throughout the three days. This allowed many fruitful encounters between scholars, young and older, senior and junior researchers, European and non-European viewpoints, Jesuits and non-Jesuits, book historians and librarians and many others besides. For the present writer, the congenial atmosphere of the conference was reminiscent of the relaxed but stimulating ambience which for many years happily prevailed among researchers at Les Fontaines, the splendid residential Jesuit library and cultural centre at Chantilly, regrettably closed some years ago. As in the aftermath of visits to that august French Jesuit institution in times past, one can look back at the Leuven conference positively, both with the satisfaction of having learned a great deal in a short time and with the sense of having been re-energised with the reminder that Jesuit history is an inexhaustibly rich, fascinating and rewarding field of study.

The Leuven *Jesuitica* web site is henceforth not simply a virtual meeting room: during the conference virtual names became realities, exchanges took place on a human scale and many new friendships, which promise to be enduring, were made. One hopes that the 2009 Leuven *Jesuitica* conference was the first of many.

Swansea University — Maurice Whitehead

MATO GROSSO DO SUL

XIII Jornadas Internacionais Sobre as Missões Jesuíticas: Tema Geral: Fronteiras e Identidades: Povos Indígenas e Missões Religiosas

30 de agosto a 03 de setembro de 2010

CIRCULAR Nº 1

Convocação

A Comissão Organizadora das *XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas* anuncia por este meio a realização das próximas *Jornadas* na Universidade Federal da Grande Dourados, na cidade de Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil, de 30 de agosto a 03 de setembro de 2010.

As *Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas* realizam-se de maneira itinerante e contínua a partir de 1982, na Argentina, no Brasil, Paraguai e Uruguai. As *Jornadas* têm sido inicial e prioritariamente um fórum de debate sobre a ação da Companhia de Jesus, no período de expansão mundial das monarquias ibéricas, na região chamada "missioneira" no coração da América Espanhola, que corresponde atualmente ao norte argentino e ao oriente paraguaio, ao Uruguai e, no Brasil, aos estados do Paraná, Rio Grande do Sul, Mato Grosso do Sul e oeste de São Paulo. Na sua 12ª edição, em Buenos Aires,

as *Jornadas* ampliaram conceitual e geograficamente as discussões iniciadas nas edições anteriores e agregaram especialistas de outros continentes à congregação de especialistas dos países que integram o MERCOSUL. Concretamente, fomentou-se uma **comparação da ação jesuítica na zona missioneira do antigo Paraguai com outras zonas de missionação** da América do Sul (Andes, Patagônia, Chiquitos, Moxos e Amazônia), América do Norte (México, Novo México, Baixa Califórnia, Nova França) e outros continentes (China, Japão, Índia, Etiópia, Rússia, Filipinas, etc.).

Na edição das *Jornadas* prevista para 2010, pretende-se manter as ênfases temáticas e geográficas anteriores ao lado das novas ênfases introduzidas nas Jornadas realizadas em 2008, assim como abrir espaço aos temas que dizem respeito à história mais recente das populações indígenas kaiowá e guarani (ñandeva) do Mato Grosso do Sul, aparentados com os povos do Itatim missionados pelos jesuítas, no século XVII. Fazendo justiça à posição da Etno-história entre história e antropologia, abrir-se-á igualmente espaço para o debate de temas como missões protestantes e (neo)pentecostais, igrejas "indígenas," identidade e tradição, educação escolar e escolas indígenas, desterritorialização e reterritorialização, etc. Estes temas dizem respeito diretamente, mas não apenas, às populações indígenas do Mato Grosso do Sul, estado com a segunda maior população índia no Brasil, estimando-se na mesma 45 mil indígenas guarani falantes.

As Jornadas estão abertas a pesquisadores e pesquisadoras especialistas das ciências sociais e humanísticas, assim como de outras áreas de conhecimento desde que em diálogo com a temática das Jornadas. Dessa forma, pretende-se, numa abordagem interdisciplinar, estudar os processos sociais, políticos, ideológicos, econômicos, religiosos e culturais presentes na ação missionária dos inacianos e de outros grupos missionários, indagando sobre a adaptação, a resistência e o protagonismo dos povos indígenas das diversas regiões, às estratégias usadas e às interações em jogo.

As XIII Jornadas se organizarão em torno do tema: ***Fronteiras e Identidades: Povos Indígenas e Missões Religiosas*** e seus objetivos são analisar e discutir: a) os diversos rostos da missão evangelizadora e civilizadora; b) a relação das missões religiosas com os povos indígenas; b) o papel das missões na formação de redes culturais, econômicas, religiosas e políticas no mundo; c) as diversas regiões de atuação das missões religiosas; d) o papel das religiões, das artes e dos conhecimentos indígenas nativos no estabelecimento das missões religiosas.

O evento consistirá em conferências, mesas redondas, simpósios temáticos, sessões de comunicações livres, apresentações culturais e lançamentos de obras com a participação de profissionais que pesquisam aspectos singulares do âmbito das missões religiosas entre indígenas. A comissão organizadora convida

a profissionais e estudantes de distintos níveis a participarem do evento e a inscreverem seus trabalhos nos simpósios temáticos e nas sessões de comunicações livres. Com o objetivo de fomentar a interação entre as disciplinas, foram organizadas as seguintes áreas temáticas, cuja denominação ainda poderá ser modificada

1) Educação e interculturalidade

2) Métodos Missionais e Missões religiosas entre Povos Indígenas

3) Políticas Lingüísticas e Línguas Indígenas

4) Memória e Patrimônio Jesuítico – Memória e Patrimônio Indígena

5) Territorialidade e Conflito: Terra e Identidade

6) Cotidiano e Imaginário

7) Missão e Poder

8) Economia e Missão

9) Comunicações livres

Para as inscrições deverá ser preenchida a ficha de inscrição disponível, em breve, na página web das *Jornadas* e seguir as orientações dadas. Participantes procedentes do Brasil poderão fazer o recolhimento da taxa de inscrição mediante boleto bancário que será gerado automaticamente no ato da inscrição. Participantes da Argentina e do Paraguai poderão fazer o recolhimento da taxa mediante depósito na conta bancária indicada no site do evento, link inscrição.

Participantes procedentes de outros países deverão preencher a ficha de inscrição na página web das *Jornadas* e seguir as orientações dadas. O pagamento da taxa de inscrição, neste caso, será efetivado no ato do credenciamento, no primeiro dia das Jornadas.

Antecipamos que para inscrever uma comunicação deverá ser incluída na ficha de inscrição o nome do simpósio pretendido, título do trabalho a ser apresentado e um resumo expandido, contendo, no mínimo, 600 palavras e, no máximo, 800 palavras com cinco referências bibliográficas básicas. O resumo deverá constar de introdução, objetivos, fontes e métodos, resultados ou conclusões das pesquisas. O título em maiúsculo e negrito, Arial 12, não exceder de 15 palavras e ser representativo ao conteúdo. O nome e SOBRENOME do autor ou da autora deverá ser escrito em sua ordem natural, logo abaixo do título e seguidos dos dados da instituição.

A comissão organizadora das Jornadas, em colaboração com as pessoas que coordenam os simpósios, avaliará os resumos para os simpósios, informando oportunamente do aceite da proposta a seus/suas proponentes. Nos simpósios

serão preferidas pesquisas em andamento ou concluídas que apresentem dados consistentes e se alinhem às propostas dos simpósios. Nas comunicações livres poderão ser apresentadas pesquisas em fase inicial e trabalhos cuja temática não se enquadre em nenhum dos simpósios, mas seja de interesse geral das jornadas.

O texto completo dos trabalhos dentro das normas editoriais deverá ser enviado na data estabelecida pela comissão organizadora do evento. A publicação destes trabalhos nos Anais do evento dependerá da avaliação da Comissão Científica das Jornadas. Os trabalhos completos deverão ser entregues acompanhados de um resumo breve de no máximo 450 caracteres a ser publicado no Caderno de Resumos das *Jornadas*.

As **línguas oficiais** do encontro serão as línguas do MERCOSUL, o espanhol, o português e o guarani. Propostas em francês e inglês serão aceitas desde que sejam de interesse especial para as problemáticas que orientam o encontro.

Aguarda-se o comparecimento de estudantes de graduação, especialização, mestrado e doutorado para apresentar o resultado de seus trabalhos ou suas investigações em curso. Para poder dispor de tempo suficiente para a apresentação e discussão dos trabalhos, aceitar-se-ão até 22 trabalhos por simpósio.

Data limite para o envio dos resumos expandidos: 31 de março de 2010

Sendo aceitos serão publicados no site das *Jornadas*

Data limite para o envio dos trabalhos completos e dos resumos breves: 30 de junho de 2010

	Sem Trabalho	Com Trabalho
Estudantes de Graduação	R$ 25,00	R$ 50,00
Estudantes de Pos-Graduação	R$ 45,00	R$ 90,00
Profissionais Docentes	R$ 65,00	R$ 130,00

No momento, está sendo elaborada uma página web com dados mais completos sobre as *Jornadas* e sobre a cidade de Dourados, local de realização do evento, e a região. Para maiores informações, contate a comissão organizadora através do correio eletrônico xiiijornadasjesuiticas@ufgd.edu.br. Numa próxima circular enviaremos mais dados sobre a programação. Os mesmos serão também disponibilizados no site do evento.

Instituição Promotora

Universidade Federal da Grande Dourados (Brasil)

Em parceria com a

FAPEMS/Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (Brasil)

Coordenação Geral

Graciela Chamorro

Comissão organizadora local:

Antonio Dari Ramos (FCH/UFGD)

Carlos Barros Gonçalves (FCH/UFGD)

Graciela Chamorro (FCH/UFGD)

Protásio Paulo Langer (FCH/UFGD)

Renata Lourenço (UEMS)

Thiago Leandro Vieira Cavalcante (UNESP/Assis)

Grupo de Apoio

Argentina: Carlos Paz, Guillermo Wilde

Brasil: Artur Barcelos, Eduardo Neumann, Neimar Machado de Souza, Eliane Deckmann Fleck

Paraguai: Ignacio Telesca, Adelina Pusineri

Coordenadora da Linha de Pesquisa História Indígena, PPGH/FCH/UFGD

Graciela Chamorro

SAN DIEGO

At the 124th annual meeting of the American Historical Association and its affiliated societies held in San Diego from 7-10 January 2010, the following papers on Jesuits and the Society of Jesus were presented:

Ronald Binzley, University of Wisconsin-Madison, "Divided Inheritance, Jesuit Spiritualities, and American Church Reform in the Early Republic, 1790-1817."

Catherine O'Donnell Kaplan, Arizona State University, "John Carroll, Elizabeth Seton, and the Early Republican Church."

Brandon L. Bayne, Harvard University, "'A Bloodless and More Prolonged Martyrdom': Jesuit Sacrifice and Native Suffering in Northern New Spain."

Casey C. Beaumier, S.J., Boston College, "The Making of 'Ours.'"

Casey C. Beaumier, S.J., Boston College, "For Richer, For Poorer: Jesuit Education in the United States and the Challenge of Elitism."

ROMA

Convegno Internazionale di Studi su „Andrea Pozzo"

organizzato da Richard Bösel, Elisabeth Kieven e Lydia Salviucci Insolera

Roma, 18–20 novembre 2009

La ricorrenza dei trecento anni dalla morte di Andrea Pozzo, 1709-2009, offre l'occasione per fare il punto sullo stato dei lavori e delle ricerche scientifiche su questo artista, a distanza di quasi vent'anni dall'importante convegno internazionale svoltosi a Trento.

Andrea Pozzo (30 ottobre 1642–31 agosto 1709) si può considerare certamente come uno dei più straordinari artisti del Barocco europeo. La sua attività spazia tra la pittura, l'architettura e la "scenografia sacra." E' stato anche un teorico della prospettiva e del colore, scrivendo una delle opere più famose in questo campo: i due grandi volumi illustrati *Perspectiva Pictorum et Architectorum* (Roma 1693/1700).

Nativo di Trento, dove ha progettato la chiesa dei gesuiti, ha viaggiato più volte per l'Italia – Milano, Torino, Mondovì, Montepulciano, Arezzo, – invitato espressamente dai Padri suoi superiori perché richiesto con grande insistenza non solo dai suoi confratelli, ma anche da committenti laici.

Tra i suoi capolavori più famosi ricordiamo quelli eseguiti a Roma, come ad esempio l'altare di S. Ignazio nella chiesa del Gesù e la volta affrescata, la finta cupola e l'altare di S. Luigi Gonzaga nella chiesa di S. Ignazio.

L'artista trascorre gli ultimi anni della sua vita a Vienna, dove realizza gli affreschi per la chiesa dell'Università dei Gesuiti ed inoltre gli affreschi nel palazzo dei principi Liechtenstein.

Le opere di Andrea Pozzo costituiscono l'apice di una raffinata cultura visiva del barocco, scaturita da un audace sperimentalismo artistico, espressione di una rinnovata religiosità, elemento fondamentale della forma mentis del tempo. Esercita con uguale maestría pittura, architettura e tecniche scenografiche ed esalta, in modo fino allora inedito, la forza illusiva insita nell'immagine spaziale.

Proprio a questa grande personalità e alla sua eterogenea produzione artistica – per iniziativa congiunta di tre prestigiose istituzioni di Roma, Pontificia Università Gregoriana, Istituto Storico Austriaco, Bibliotheca Hertziana, Istituto Max-Planck – si è dedicato un Convegno Internazionale di Studi, articolato in tre giornate, 18-20 novembre 2009, svolto tra la Pontificia Università

Gregoriana e l'Istituto Storico Austriaco. Sono stati invitati relatori, esperti di tali argomenti ed appartenenti alle più rinomate istituzioni accademiche nazionali ed internazionali. Il successo di tale evento è consistito principalmente nel fatto che è stata analizzata, sotto varie angolazioni, la complessa opera artistica di Pozzo e sono stati offerti nuovi interessanti spunti e riflessioni per la ricerca documentaria e per la critica.

A conclusione di ogni giornata di lavoro è stata presentata, inoltre, una iniziativa culturale che si svolgerà sempre nell'anno di Pozzo 2009-2010: ristampa della prima edizione del trattato di prospettiva di Andrea Pozzo, coordinata dalla Soprintendente Laura Dal Prà e da Luciana Giacomelli (Soprintendenza per i Beni Storico-artistici della Provincia autonoma di Trento) con un intervento di Pascal Dubourg-Glatigny (Berlino, Centre Marc Bloch); mostra *Mirabili disinganni. Andrea Pozzo (Trento 1642-Vienna 1709) pittore e architetto gesuita* a palazzo Poli (Fontana di Trevi) 5 marzo-2 maggio 2010 con interventi del R.P. Vitale Savio, S.J., (Vicerettore Amministrativo Pontificia Università Gregoriana) e di Ginevra Mariani dell'Istituto Nazionale per la Grafica, Roma); restauro della chiesa della Missione a Mondovì, promossa dalla Fondazione Cassa di Risparmio di Cuneo con intervento di Marco Costamagna.

Gli Atti verranno pubblicati dalla Pontificia Università Gregoriana, Roma entro l'anno 2010.

Lista dei Relatori nell'ordine delle giornate:

Elisabeth Kieven, (Bibliotheca Hertziana, Istituto Max-Planck, Roma): "'L'occhio avrebbe libertà di penetrare per tutto.' A. Pozzo e gli architetti moderni."

Werner Oechslin (Einsiedeln): "'Ceci n'est pas une cupole.' Pozzo e l'inganno del controllo dei nostri sensi."

Elisabetta Corsi ("La Sapienza"Università di Roma): "Il trattato e la sua diffusione negli spazi extra-europei."

Giovanna Zanlonghi (Università Cattolica, Milano): "L'effimero e l'invenzione teatrale in Andrea Pozzo."

Evonne Levy (University of Toronto): "The biographies of Andrea Pozzo."

Andrea Spiriti (Università dell'Insubria, Varese): "Andrea Pozzo pittore di architettura da Milano a Roma."

Laura Facchin (Università dell'Insubria, Varese): "Andrea Pozzo e la corte ducale sabauda: novità e considerazioni."

Carol M. Richardson (The Open University, UK): "Andrea Pozzo at the Venerable English College."

Cristiana Bigari (restauratrice, Roma): "Andrea Pozzo e i suoi aiuti a Trinità dei Monti: nuovi contributi sulla tecnica pittorica."

Fauzia Farneti (Università di Firenze): "I modelli dell'illusionismo architettonico: il soggiorno fiorentino di Andrea Pozzo."

Bernhard Kerber (Berlino): "L'affresco della volta della chiesa di S. Ignazio a Roma: interpretazione iconologica."

Lydia Salviucci Insolera (Pontificia Università Gregoriana, Roma): "Il dipinto ritrovato dell'altare di S. Ignazio – Appunti su Andrea Pozzo pittore di pale d'altare."

Richard Bösel (Istituto Storico Austriaco, Roma): "Il profilo di Andrea Pozzo architetto ritagliato con l'aiuto del suo falegname."

Giovanna Curcio (Università IUAV, Venezia): "Andrea Pozzo e Carlo Fontana."

Augusto Roca De Amicis (Università degli Studi "La Sapienza," Roma): "Andrea Pozzo e Antonio Gaspari."

Bruna Filippi (Università, Perugia): "L'illusione prospettica della scena di Andrea Pozzo."

Giuseppe Dardanello (Università degli Studi di Torino): "La costruzione prospettica di Andrea Pozzo per il San Francesco Saverio a Mondovì."

Heinrich Pfeiffer, S.J. (Pontificia Università Gregoriana, Roma): "Teatro gesuitico e devozione: Andrea Pozzo a Mondovì."

Pontificia Università Gregoriana, Roma Lydia Salviucci Insolera

MONTREAL/MONTRÉAL

On 23 September 2009 the combined archives of the two Canadian provinces officially opened with a round-table discussion. The English-speaking and French-speaking provinces collected in one location documents generated over 400 years of their presence in Canada. Their goal is to make available to a wide public opportunities for research. The postal address is Archives of the Canadian Provinces of the Society of Jesus, Maison Bellarmin, 25 Jarry Street West, Montreal (QC) H2P 1S6, Canada.

VALENCIA

Francisco de Borja e suo tiempo (1509-1572)

Politíca, Religión e Cultura en la Edad Moderna

Palacio de Colomina, 7-10 April 2010

For the complete programme for this important conference, see http://www.uch.ceu.es/principal/congresos/sanfrancisco_borja/index.asp?op=programa.

NEW BOOKS

Charles Libois, S.J., editor of four volumes of the *Monumenta Proximi Orientis* and frequent contributor to this journal, recently published a history of the Society of Jesus in the Near East. His description of the monograph follows:

La Compagnie de Jésus au "Levant." La province du Proche-Orient. Notices historiques. (Beyrouth: Éd. Dar el Machreq sarl, 2009. Pp. 416. Paperback. $20.00. ISBN 2-7214-5038-7.)

Le livre ne présente pas une histoire élaborée, mais des "Notices historiques" sur la Compagnie de Jésus au "Levant." Ce n'est donc pas une "Somme."

Le Levant, aire énorme, allant globalement de Constantinople/Istanbul à l'Arménie et la Perse, de la Mer Caspienne jusqu'à Julfa /Ispahan et ensuite à l'Arabie et l'Égypte, bref la région où les Ottomans exerçaient dans le temps leur pouvoir. Plusieurs voyageurs nous ont laissé des descriptions des villes, des pays, de la population, des us et coutumes etc. du Levant.

Les anciens catalogues de la province de France situaient des Jésuites "in Armenia et Perside." Souvent, ils y résidaient, après un voyage harassant, peu nombreux, dans tel ou tel endroit, au service des Chrétiens, souvent des Arméniens ou des commerçants français. Cependant, en fait, l'aire se réduira progressivement à la région autour de la côte orientale de la Méditerranée: la Turquie et les îles, la région syro-libanaise, l'Égypte (d'abord comme lieu de passage vers l'Éthiopie, ensuite pour la population égyptienne elle-même). D'où la précision dans le titre: La province du Proche-Orient. Et à l'intérieur de cet ensemble, le livre se limite à des informations historiques, essentielles et par ordre chronologique, mais de caractère limité et réduit.

En fait, l'ouvrage se divise globalement en trois parties.

Une première partie développe quelques sujets collatéraux et globaux: les archives, la correspondance dans la Compagnie, les relations avec l'islam, la spiritualité et les sciences que ces régions suscitaient, l'attrait de l'Éthiopie.

Ensuite deux autres parties, l'Ancienne Compagnie et la Nouvelle Compagnie, et dans chacune plus spécifique: l'Égypte, et la région syro-libanaise. Les pages 39 et 77 fournissent les détails.

La partie "Ancienne Compagnie," Égypte, signale la présence de quelques Jésuites, tombés en esclavage, mais elle développe surtout les deux missions au Patriarche copte de 1561-1563 et 1582-1585, effectuées par le Père Eliano avec le Père Rodriguez ou le Père Sasso, par ordre du Pape. Ensuite les efforts presque désespérés pour entrer en Éthiopie, une de 1627-1628, les trois autres en 1699 par le Père de Brévedent, 1701-1702 par les Pères Grenier et Paulet, et finalement 1703 par le Père Dubernat. Ayant compris par tous ces échecs que la Providence les voulait en Égypte et non en Éthiopie, les Jésuites fondèrent une résidence au Caire, avec une école. Le Père Claude Sicard, grâce à ses expéditions à travers le pays, a beaucoup contribué à ouvrir ce pays mystérieux aux esprits occidentaux.

La partie "Ancienne Compagnie," région syro-libanaise, parle de plusieurs autres expéditions entreprises, par ordre du Pape, par le Père Eliano et d'autres, aux Maronites du Liban et aux Patriarches arménien, chaldéen et jacobite, voyages qui les amenèrent profondément dans les régions "in Armenia et Perside." Ensuite les fondations d'Alep, de Damas, de Tripoli, de Saida et quelques petites stations à Beyrouth et à Zghorta-Ehden. Et ensuite la résidence en Égypte, au Caire.

La partie "la Nouvelle Compagnie" suit, d'une façon chronologique, les implantations successives dans la région syro-libanaise et en Egypte. Un chapitre plus long couvre les trente-cinq ans (1880-1914) de la mission dans la "Petite Arménie" avec cinq ou six résidences. Successivement, on s'installe, provisoirement ou d'une façon permanente, à Ain Traz, à Bikfaya, à Moallaqa-Zahleh, à Ghazir et de là on fonde l'Université Saint Joseph, Saida, Ksara, Deir el Qamar, Tyr, Beyrouth, Tanail, Damas, Alep, Le Caire, Alexandrie, Homs, Ain Ebel, Minia, Notre Dame du Fort. . .

Comme l'attention se porte plutôt sur le passé, ce sont les maisons ou les résidences supprimées qui reçoivent une attention spéciale, ce qui se répercute dans le choix des photos. Ce ne sont pas les photos brillantes des grandes œuvres actuelles, mais des anciennes résidences, presque oubliées. Dans le même but, un ensemble d'environ trente pages à la fin du livre, présente environ 450 photos en effigie, de qualité variable et trouvées par-ci par-là dans les archives, qui sauvegardent la physionomie des anciens personnages, lesquels, dans cent ans, seront irrémédiablement oubliés et perdus, mais que ce livre conserve pour l'avenir.

MATTEO RICCI, S.J.

VATICAN CITY

On 29 October the exhibition "At the Crests of History: Father Matteo Ricci (1552-1610) between Rome and Peking," was inaugurated at the Vatican's Braccio di Carlo Magno gallery, that is entered from St Peter's Square. The exhibition closed on 24 January 2010. It consisted of more than 150 works divided into five sections to celebrate the fourth centenary of Matteo Ricci's death in Beijing on 11 May 1610. The exhibition was organized by Professor Antonio Paolucci, director of Vatican Museums, with the assistance of a qualified committee of specialists.

TREVISO

The exhibition "Secrets of the Forbidden City: Matteo Ricci at the Ming Court," was inaugurated on 24 October 2009 at the Casa dei Carraresi in Treviso. It is the third exhibition of the cultural project "The Silk Road and Chinese Civilization." Thanks to the initiative of the Fondazione Cassamarca, Treviso has hosted "The Bbirth of the Celestial Empire" (2005-2006) and "Gengis Khan" (2007-2008), major presentations of Chinese technology and art. The fourth and final exhibition "Manchu, the Last Empire" will be presented during the years 2011-2012. The present exhibition in Treviso devotes a special section to Matteo Ricci in which are presented quite rare autographed documents, ancient texts and ingenious workings for the study of astronomy.

DVD

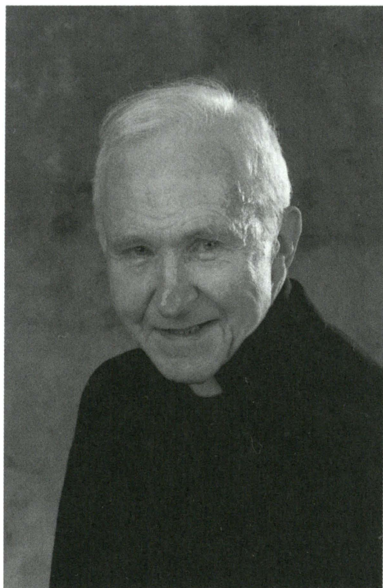
Now available on dvd are copies of the documentary film "Matteo Ricci, a Jesuit in the Reign of the Dragoon," by Gjon Kolndrekaj on the life and work of the Jesuit of Macerata and produced on the occasion of the fourth centenary of his death. The film lasts about 55 minutes and is available in seven languages: Italian, English, French, German, Spanish, Portuguese and Chinese. It is possible to place bulk orders of 100 copies (€ 10 each), 500 copies (€ 9 each) and 1,000 copies (€ 7 each). Orders are made at: commerciale@matteoricci.it and will be shipped within 30 days. When placing your order please leave a contact phone number. For more information on the work of Gjon Kolndrekaj please visit www.matteoricci.it or write to: CDA Servizi Editoriali, Viale Liegi, 7 - 00198 Rome, Italy.

DEATHS

Charles E. O'Neill, S.J. (1927-2009)

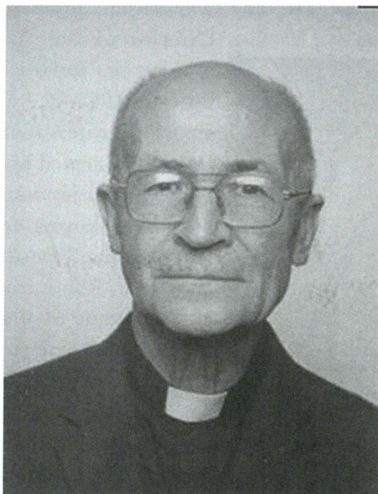
Born in New Orleans, LA on 16 November, 1927, Charlie attended Holy Name of Jesus and Jesuit High School in New Orleans, graduating in 1944; on 14 August of that year, he entered the Society of Jesus at St. Charles College in Grand Coteau, LA. After novitiate and juniorate, he studied philosophy at Spring Hill College, graduating in 1951 in history. He taught as a regent at Jesuit High School, New Orleans, followed by theology studies at the Collège Saint-Augustin in Enghien, Belgium. Charlie was ordained to the priesthood on 28 July 1957 and also received his theology degree in Belgium. He received his S.T.L in 1958 from the Jesuit theologate of Saint Louis in Chantilly, France. He remained in Europe, receiving a Licentiate in Church History in 1961 and a Doctorate in Church History in 1963 from the Gregorian University in Rome.

Father O'Neill taught history and languages at St. Charles College, Grand Coteau in 1964 and 1967. He was the assistant professor of history and Director of the Spanish Documents project at Loyola University New Orleans, 1965-66. In 1967-68 he was an associate professor of history at Loyola. In 1970 he served as vice provincial for formation of Jesuits, returning to teach history at Loyola from 1970-76. He then was the Superior of the House of Writers in Rome from 1976-1983 and also Director of the Jesuit Historical Institute in Rome from 1976-1993. As Director, Father O'Neill launched an ambitious project: a multi-volume dictionary of Jesuits and Jesuit history in separate English and Spanish editions. A four volume Spanish edition appeared in 2001. Father General Peter-Hans Kolvenbach later entrusted the English edition to The Institute of Jesuit Sources (St. Louis). From 1993-2004 Father O'Neill devoted much of his time to writing numerous articles. He also worked on the verification of the history of Henriette DeLille for the cause of her canonization. In 2004 he was missioned to pray for the Church and Society. He died on 19 December 2009 at the provincial infirmary in New Orleans. He was 82 years old and had been a Jesuit for 65 years.



Pierre Blet, S.J. (1918-2009)

Il Padre Pierre Blet, alla cui porta il Signore ha bussato per chiamarlo a sé proprio la prima domenica d'Avvento era nato il 20 novembre 1918 a Thaon, in Francia. Entrato nella Compagnia di Gesù all'età di 19 anni il 7 settembre 1937, fu ordinato sacerdote 31 luglio 1950. Il suo primo libro importante è stato *Le Clergé de France et la monarchie. Étude sur les assemblées générales du clergé de 1615 à 1666*, 2 vol. (Rome, 1959). Ha dedicato tutta la sua vita allo studio e all'insegna-mento della Storia della Chiesa nella Pontificia Università Gregoriana, fin dal 1960. Il campo della sua ricerca è stato soprattutto la storia della Chiesa del diciassettesimo e il Pontificato di Pio XII. Questo l'ha reso famoso a livello mondiale. Infatti, è stato uno dei quattro Gesuiti – insieme con i padri Angelo Martini, Burkhart Schneider e Robert Graham – che hanno pubblicato, per volere di Papa Paolo VI i dodici volumi contenenti i documenti della Santa Sede riguardanti la seconda Guerra mondiale, conservati nell'Archivio Segreto Vaticano: *Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale*, 12 vol. (Città del Vaticano, 1965-1982). Il suo libro *Pie XII et la Seconde guerre mondiale d'après les archives du Vatican* (Paris, 1997) è stato tradotto in 13 lingue. Appena il 12 novembre scorso P. Blet aveva rilasciato ad *Avvenire* un'intervista, nel corso della quale diceva che il suo sogno era quello di poter scrivere un libro su Pio XII che raccontasse tutto il suo pontificato e mostrasse che fu il vero precursore del Vaticano II. È bello che un uomo di 91 anni abbia ancora dei sogni. Il P. Blet non potrà realizzare il suo sogno, ma spero che almeno abbia avuto una qualche consolazione quando ha assistito nel novembre dell'anno scorso al Convegno tenutosi all'Università Gregoriana sull'Eredità del Magistero di Pio XII.



Inoltre ha insegnato durante molti anni la storia della Diplomazia pontificia presso la Pontificia Accademia Ecclesiastica. Per richiesta di Papa Giovanni XXIII, il P. Blet iniziò la collana *Acta Nuntiaturae Gallicae* sull'epistolario dei nunzi in Francia, che ha curato fino alla fine.

Il P.Blet ha servito la Chiesa a maggior gloria di Dio prestando per tanti anni la sua opera alla Gregoriana, con dedizione silenziosa e riservata.

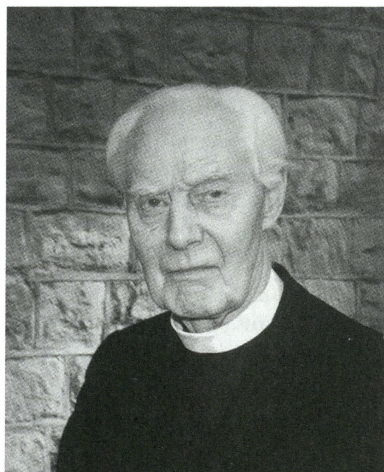
Pontificia Università Gregoriana, Roma — Gianfranco Ghirlanda, S.J.

T. Geoffrey Holt, S.J. (1912-2009)

Father Geoffrey Holt, S.J., who died on 30 September at the age of 97, was the oldest living Jesuit of the British Province of the Society of Jesus and a notable Jesuit historian. His historical field was small but well-worked, confined to the history of the then English Province from 1650 to 1800.

The majority of English Jesuit historians restricted their research to the years of Elizabethan and Jacobean recusancy. Holt chose the eighteenth century, which was, in comparison, a neglected field. He specialised in the period leading up to the suppression of the Jesuits in 1773 and the aftermath, leading to the collapse of the Province. He was interested in what happened to individuals, how they fared, how they returned and why others did not do so. This resulted in two books, *William Strickland and the Suppressed Jesuits* (London, 1988), and *The English Jesuits in the Age of Reason* (London, 1993).

Holt had a keen curiosity in obscure Jesuits which resulted in numerous articles for various local and Catholic periodicals and journals. He also wrote eighteen entries in the *Oxford Dictionary of National Biography* and fifty-five in the *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. The eighteenth-century English Jesuit, John Thorpe, a *cicerone* during the Grand Tour and man of letters, was the subject of keen interest but this only resulted in articles. Father Holt was a Fellow of the Society of Antiquaries, of the Royal Historical Society and a committee member of the Catholic Record Society (for whom he edited in 1971 *The Letter Book of Lewis Sabran, S.J. October 1713-October 1715*, in 1979 *St Omens and Bruges Colleges 1593-1773: A Biographical Dictionary*, and in 1984 *English Jesuits 1650-1829*). His work, albeit meticulous, avoided anything controversial. Like many of his generation, he shunned secondary literature in favour of the more pristine primary sources.



Thomas Geoffrey Holt was born in Hereford on 17 April 1912, the son of Arthur Holt, the Anglican Town Clerk of Hereford and later of Oxford, and Mary Frances Wilding, his wife. His mother came of Lancastrian Catholic stock and she raised her sons as Catholics. Educated at Stonyhurst College, Lancashire, he entered the Jesuit noviciate in 1930 at the age of eighteen. Holt owed his vocation to a school retreat given by Father Martin

D'Arcy, S.J. in 1929. Stonyhurst and D'Arcy made a lasting impression on him and this was consolidated when later he went up to Oxford in 1936 to read history at Edward Lutyens's newly-built Campion Hall, where D'Arcy was Master.

After completing his theological studies at Heythrop College, Oxon, Holt went on to teach briefly at the Jesuit preparatory school at Corby, Sunderland, followed by two years at Stonyhurst. Ordained priest at Heythrop in 1945, he taught for three years at Mount St Mary's College, Spinkhill, Yorkshire, before returning to Stonyhurst to teach history, becoming head of the department, and where he remained for the next sixteen years. As a boy he was taught history by Christopher Hollis, to whom he owed his interest in the subject, and in turn taught history to Hollis's son, Crispian, the current Catholic Bishop of Portsmouth. During this time he edited the school magazine and it was at Stonyhurst that his first historical articles appeared. This period deepened his love for the school, its history and traditions and he continued to take a keen interest in its fortunes.

In 1966 Holt was appointed writer and assistant in the province archives at the Jesuit curia at Mount Street in London and was made archivist in succession to Francis Edwards, S.J. in 1986. For forty years Holt remained at Mount Street and it was during this period that he published his books and articles. Fastidious in dress and appearance, Holt embodied a fine example of the style of Jesuit life that characterised the Jesuit formation of his youth. He had the gift of charm. Reserved but not cold he rarely expressed his private views publicly and it was only by the slightest nuance that he intimated disapproval.



BOOKS RECEIVED

Borromeo, Federico. *De cognitionibus quas habent daemones liber unus.* A cura di Francesco di Ciaccia. [Biblioteca Ambrosiana Fonti e Studi 9.] (Milan: Bulzoni, 2009. Pp. 282. € 20,00. Paperback. ISBN 978-88-7870-436-7.)

Broggio, Paolo. *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento.* [Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. Studi XXII.] (Firenze: Leo S. Olschki, 2009. Pp. xxviii, 222. € 26,00. Paperback. ISBN 978-88-222-5887-8.)

Cebollada, Pascual, S.J., ed. *Experiencia y misterio de Dios.* (Madrid: San Pablo/Universidad Pontificia Comillas, 2009. Pp. 323. € 23,00. Paperback. ISBH 978-84-2853-533-5.) Julio L. Martínez, S.J., "Prólogo" (15-18); Pascual Cebollada Silvestre, S.J., "Prestención," (19-22); Manuel Monteiro de Castro, "Conferencia de inauguración" (23-29); Urbano Valero Agúndez, S.J., "El nacimiento del Instituto Universitario de Espiritualidad de la Universidad Pontificia Comillas" (31-47); José García de Castro Valdés, S.J., "Historia del Instituto Universitario de Espiritualidad," (49-59); Juan Martín Velasco, "Hacia una fenomenologia de la experiencia de Dios" (63-104); Marek Raczkiewicz, C.Ss.R., "El Espiritu y la experiencia espiritual en la primitiva tradición siríaca: Efrén de Nísibe" (105-06); Manuel Cabada Castro, S.J., "La mística de la infinitud absoluta en Nicolás de Cusa" (107-09); Javier Melloni Rivas, S.J., "Claves de le espiritualidad greco-bizantina" (111-12); Alois M. Haas, "Abordar a Dios en el silencio. La experiencia de Dios en la místics" (113-59); Luis Aróstegui Gamboa, O.C.D., "Teresa de Lisieux, entre el amor misericordioso y la nada" (161-63); Upliano Vázquez Moro, "Ignacio de Loyola y Levinas: una 'conversación' posible" (167-87); Ángel Cordovilla Pérez, "La unidad de amor a Dios y amor al prójimi: Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar" (189-90); Luis María García Domínguez, S.J., "El sujeto de la experiencia de la transcendencia. En diálogo con la psicologia" (191-92); Dolores Aleixandre Parra, R.S.C.J., "El encuentro con el otro en la Biblia" (193-94); Santiago Guerra Sancho, O.C.D., "La mística en la obra de Pierre

Teilhard de Chardin" (195-221); Gabino Uríbarri Bilbao, "El Corazón de Jesús: manantial que sacia la sed" (223-24); Santiago Arzubialde Echeverría, S.J., "Experiencia, conocimiento interno de Cristo y misterio de Dios" (227-64); Sylvie Robert, S.A., "Relación con Dios y paso por el sufrimiento" (265-67); Secundino Castro Sánchez, O.C.D., "La noche oscura de santa Teresa (Libro de *Las Moradas*)" (269-71); Ernestina Álvarez Tejerina, O.S.B., "La consagración religiosa" (273-75); Tomâš Špidlík, S.J., "El valor de nuestros conocimientos y experiencias de mundo" (279-99); José Ramón Busto Saiz, S.J., "Teología Dogmatica y Espiritualidad" (301-23).

Delcorno, Carlo. *"Quasi quidam cantus." Studi sulla predicazione medievale.* A cura di Giovanni Baffetti, Giorgio Forni, Silvia Serventi, Oriana Visani. [Biblioteca di «Lettere Italiane» Studi e Testi LXXI.) (Firenze: Leo S. Olschki, 2009. Pp. xxii, 394. Paperback. € 42,00. ISBN 978-88-222-5868-7.) "Professionisti della parola: predicatori, giullari, concionatori" (3-21); "Tra latino e volgare" (23-41); "Il 'parlato' dei predicatori" (43-84); "Bibbia e generi letterari del Medio Evo" (87-103); "'Antico' e 'moderno' nel sermone medievale" (105-21); "Maestri di preghiera per la pietà personale e di famiglia" (123-45); "*Exempla* e facezie fra Bernardino da Siena e Poggio Bracciolini" (147-55); "Le origini. Francesco d'Assisi" (159-83); "La retorica dei *Sermones* di Antonio da Padova" (185-202); "L'*exemplum* multiforme di Bernardino da Siena. Tra fonti scritte e canali di informazione" (203-41); "La diffrazione del testo omiletico" (243-61); "Vicent Ferrer e l'Osservanza francescana" (263-89); "Modelli retorici e narrativi da Bernardino da Siena a Giacomo della Marca" (291-326); "Due prediche di Giacomo della Marca (Padova 1460)" (327-77).

Di Stefano Giuseppe, Elena Fasano Guarini, ed Alessandro Martinengo, eds *Italia non spagnola e monarchia spagnola tra '500 e '600. Politica, cultura e letteratura.* (Firenze: Leo S. Olschki, 2009. Pp. xii, 236. € 25,00. Paperback. ISBN 978-88-222-5863-2.) M. Rivero Rodríguez, "¿Monarca católico o rey de España?: Nación y representación de la monarquía de Felipe II en la Corte de Roma" (3-28); A. Spagnoletti, "'Paz y quietud' in Italia negli anni di Filippo II" (29-41); J.E. Gelabert, "Gasto militar en tiempo de paz. El ejemplo de la Monarquía Hispana de 1609 a 1618" (43-53); C.J. Hernando Sánchez, "Los Médicis y los Toledo: familia y lenguaje del poder en la Italia de Felipe II" (55-81); C. Bitossi, "Le vicissitudini di una simbiosi: Genova e la Spagna nell'età di Filippo II" (83-108); P. Preto, "Venezia, la Spagna, i Turchi" (109-23); F. Angiolini, "Lo stato di Piombino, Cosimo I dei Medici, Carlo V ed il conflitto per il controllo del Tirreno" (125-46); J. Canavaggio, "Tradición culta y experiencia viva: Don Quijote y los agoreros" (149-60); P. Civil, "Sentiment religieux et Contre-réforme: modèles de sainteté entre l'Espagne et l'Italie à la fin du XVIe siècle" (161-78); T. Ferrer Valls, "Las entradas reales en tiempos de Felipe II: las relaciones hispano-italianas" (179-99); M.G. Profeti, "Il teatro aureo nel canone italiano ed europeo" (201-18).

Grendler, Paul F. *The University of Mantua, the Gonzaga & the Jesuits, 1584-1630.* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2009. Pp. xx, 287. $60.00 Hardback. 978-0-8018-9171-7.)

Libois, Charles, S.J. *La Compagnie de Jésus au "Levant." La province du Proche-Orient. Notices historiques.* (Beyrouth: Éd. Dar el Machreq sarl, 2009. Pp. 416. Paperback. $20.00. ISBN 2-7214-5038-7.)

Melion, Walter S. *The Meditative Art: Studies in the Northern Devotional Print 1550-1625.* [Early Modern Catholicism and the Visual Arts Series, Vol. 1.] (Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2009. Pp. 431. $90.00. Hardback. ISBN 978-0916101602.)

Salsano, Roberto. *Poetica drammaturgica primosettecentesca in Simone Maria Poggi.* [Biblioteca di cultura/ 708.] (Milano: Bulzoni, 2009. Pp. 87. € 10,00. Paperback. ISBN 978-88-7870-433-6.)

Sanz de Diego, Rafael Mª, S.J. *ICAI [=Instituto Católico de Artes e Industrias] 1908-2008. Lo que fuimos lo que somos.* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2009. Pp. 238. N.p. Hardback. ISBN 978-84-8468-261-5.)

Soto Artuñedo, Wenceslao, S.J. *Educación popular en Málaga. El Patronato y Escuela San José (1906-2006).* (Málaga: Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA), 2009. Pp. 403. € 13,00. Paperback. ISBN 978-84-7785-831-7.)



Christianity and Cultures. Japan and China in Comparison, 1543-1644

edited by

M. Antoni J. Üçerler, S.J.

The book contains the proceedings of an international symposium held in Macau, China (30 November-2 December 2006) to commemorate the 400th anniversary of the death of Alessandro Valignano, S.J. (1539-1606). The symposium was co-sponsored by the Macau Ricci Institute (MRI), the Ricci Institute of the University of San Francisco and its Center for the Pacific Rim (USFRI), and the Jesuit Historical Institute in Rome (IHSI). All papers in the volume are in English, including those originally delivered and submitted in Chinese and Japanese. The Responses & Reflections of the discussants at each of the seven panels have also been published. The Select Bibliography includes Chinese characters for all publications in Japanese and Chinese together with an English translation of each title for the benefit of the non-specialist reader (and/or the benefit of those who can read one but not both Asian languages). The book also includes over fifty high-resolution colour and greyscale photographs and illustrations, including reproductions of rare manuscripts and imprints, maps, works of art, and other artifacts preserved in ARSI, the Kirishitan Bunko at Sophia University in Tokyo, Campion Hall, Oxford, the Osaka Nanban Bunka-kan, and at other locations.

Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu 68..

€ 60,00 (€ 51,00 to subscribers).

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI=*Archivum Historicum Societatis Iesu*. ARSI=*Archivum Romanum Societatis Iesu*.

BIHSI=*Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu*. MHSI=*Monumenta Historica Societatis Iesu*.

DHCJ=*Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Ed. C. O'Neil and J. Domínguez. 4 vols. Madrid, 2001.

Bobadilla=*Bobadillae Monumenta*. Madrid, 1913, reprinted 1970 (46).

Borgia=*Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius*. 7 vols. Madrid, 1894-2009 (2, 23, 35, 38, 41, 156, 157).

Broët=*Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Iesu*. Madrid, 1903, reprinted 1971 (24).

Cat. Prov. Austr.=*Catalogi Provinciae Austriae*. 2 vols. Rome, 1978-1982 (117, 125).

Chronicon=*Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia. Auctore J.A. de Polanco*. 6 vols. Madrid, 1894-1898 (1, 3, 5, 7, 9, 11).

Constitutiones I=*Monumenta Constitutionum praevia*. Rome, 1934 (63).

Constitutiones II=*Textus hispanus*. Rome, 1936 (64).

Constitutiones III=*Textus latinus*. Rome, 1938 (65).

Directoria=*Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599)*. Rome, 1955 (76).

Doc. Ind.=*Documenta Indica*. 18 vols. Rome, 1948-1988 (70, 72, 74, 78, 83, 86, 89, 91, 94, 98, 103, 105, 113, 118, 123, 127, 132, 133).

Doc. Mal.=*Documenta Malucensia*. 3 vols. Rome, 1974-1984 (109, 119, 126).

Epp. Ign.=*Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones*. 12 vols. Madrid, 1903-1911, reprinted 1964-1968 (22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 42).

Epp. Mixtae=*Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*. 5 vols. Madrid, 1898-1901 (12, 14, 17, 18, 20).

Exerc. Spir.=*Exercitia spiritualia. Textus antiquissimi*. Rome, 1969 (100).

Faber=*Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri, primi sacerdotis e Societate Iesu epistolae, Memoriale et processus*. Madrid, 1914, reprinted 1972 (48).

Fontes doc.=*Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola*. Rome, 1977 (115).

Fontes narr.=*Fontes narrativi de Loyola et de Societatis Iesu initiis*. 4 vols. Rome, 1943-1965 (66, 73, 85, 93).

Lainez=*Lainii Monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu*. 8 vols. Madrid, 1912-1917 (44, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 55).

Litt. Quad.=*Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur*. 7 vols. Madrid, 1894-1932 (4, 6, 8, 10, 59, 61, 62).

Mon. Ang.=*Monumenta Angliae*. 3 vols. Rome, 1992-2000 (142, 143, 151).

Mon. Ant. Flor.=*Monumenta Antiquae Floridae, 1565-1572*. Rome, 1946 (69).

Mon. Ant. Hung.=*Monumenta Antiquae Hungariae*. 4 vols. Rome, 1969-1987 (101, 112, 121, 131).

Mon. Bras.=*Monumenta Brasiliae*. 4 vols. Rome, 1956-1960 (79, 80, 81, 87).

Mon. Iap.=*Monumenta Historica Iaponiae*. 3 vols. Rome, 1975-1995 (111, 137, 148).

Mon. Mex.=*Monumenta Mexicana*. 8 vols. Rome, 1956-1991 (77, 84, 97, 104, 106, 114, 122, 139).

Mon. Nov. Franc.=*Monumenta Novae Franciae*. 9 vols. Rome, 1967-2003 (96, 116, 130, 135, 138, 144, 146, 149, 154).

Mon. paed.=*Monumenta paedagogica*. 7 vols. Rome, 1965-1992 (92, 107, 108, 124, 129, 140, 141).

Mon. Per.=*Monumenta Peruana*. 8 vols. Rome, 1956-1986 (75, 82, 88, 95, 102, 110, 120, 128).

Mon. Prox. Or.=*Monumenta Proximi Orientis*. 6 vols. Rome, 1989-2003 (136, 145, 147, 150, 152, 155).

Mon. Sin.=*Monumenta Sinica*. Rome, 2002 (153).

Mon. Xavier=*Monumenta Xaveriana*. 2 vols. Madrid 1899-1912 (16, 43).

Nadal=*Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta)*. 5 vols. Madrid-Rome, 1898-1962 (13, 15, 21, 27, 90).

Pol. Compl.=*Polanci Complementa. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu*. 2 vols. Madrid, 1916-1917 (52, 54).

Regulae=*Regulae Societatis Iesu*. Rome, 1948 (71).

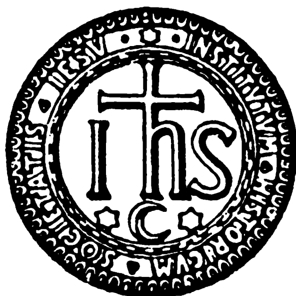
Ribadeneira=*Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita*. 2 vols. Madrid, 1920-1923 (58, 60).

Salmeron=*Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu*. 2 vols. Madrid, 1906-1907 (30, 32).

Xavier=*Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*. 2 vols. Rome, 1944-1945 (67, 68).

Sommervogel=Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 10 vols. Paris/Brussels, 1890-1909, rep. 1960.

INSTITUTUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU
JESUIT HISTORICAL INSTITUTE (ROME)



Founded by Father General Ledóchowski on 11 February 1930, the Jesuit Historical Institute (IHSI) promotes research on the history of the Society of Jesus. Its members in Rome oversee the publication of the *Monumenta Historica Societatis Iesu* (MHSI), the *Monumenta Historica Societatis Iesu Nova Series*, the monograph series *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu* (BIHSI), the archivistic series *Subsidia ad Historiam Societatis Iesu* (SAHSI) and the semestral review *Archivum Historicum Societatis Iesu* (AHSI)

VOL. LXXIX FASC. 158 JULY-DECEMBER 2010

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

TABLE OF CONTENTS

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Back issues may be obtained. The price for a single issue is € 20,00 (plus postage). Volumes I-L (1981) may be purchased for € 35,00 (plus postage) a volume. Volumes LI-LXIX (1982-2000) are € 40,00 (plus postage) a volume. Anyone purchasing a complete set of volumes I-LXIX (1932-2000) with the three volumes of index will receive a 30% discount. The four volumes of indices (vol. 1:I-XX [1932-1951]; vol. 2: XXI-XXX [1952-1961]; vol. 3: XXXI-L [1962-1981]; vol. 4: LI-LX [1982-1991]) are available for € 20,00 or $22.00 each.

Articles from back issues of the Archivum may also be obtained electronically from Pro Quest through their website at: www.proquest.co.uk/en-UK

While pre-1996 are available electronically, current issues are not published on-line.

Manuscripts, books for review, news for the historiographical notes section, should be addressed to:

Paul Oberholzer S.J.
Archivum Historicum Societatis Iesu
Borgo S. Spirito, 4; 00193 Rome;
tel. 39-06-689-77 536
fax 39-06-689-77 461
e-mail: paul.oberholzer@jesuiten.org

All inquiries concerning subscriptions, orders, payments, etc. should be addressed to:

Secretary, Institutum Historicum Societatis Iesu, at the above address
e-mail: arsi-seg@sjcuria.org.

Requests for volumes not received and presumably lost in the post will only be acknowledged for one year after issue date.

Subscription for 2010: $50.00 or € 36,00.

Published Semi-Annually by
Institutum Historicum Societatis Iesu
International Standard Serial Number (ISSN) 0037-8887

ORDENSAPOLOGETIK ALS MOVENS POSITIVISTISCHER ERKENNTNIS. JOSEPH BRAUN S.J. UND DIE BAROCKFORSCHUNG

Sibylle Appuhn-Radke*

Der Jesuit Joseph Braun[1] war nicht nur Theologe, sondern wurde durch seine wissenschaftliche Tätigkeit auf den Gebieten der Architekturgeschichte und des Kunsthandwerks zu einem bekannten Kunsthistoriker, unter anderem zu einem Hauptvertreter der deutschen „Realienkunde".[2] Diese im 19. Jahrhundert entwickelte Forschungsrichtung der Archäologie und Kunstgeschichte verfolgte das Ziel, erhaltene Werke der europäischen Kulturgeschichte in

---

* Sibylle Appuhn-Radtke studierte Kunstgeschichte, Klassische Archäologie und Volkskunde an den Universitäten Freiburg im Breisgau, Wien und München; sie wurde 1983 an der Universität Freiburg mit einer Arbeit über Thesenblätter des Hochbarock promoviert. Seit 1992 ist sie als Redakteurin für das Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte am Zentralinstitut für Kunstgeschichte in München tätig. 1996 habilitierte sie sich an der Universität Erlangen-Nürnberg mit einem Buch über Visuelle Medien im Dienst der Gesellschaft Jesu (erschienen in der Reihe Jesuitica, Regensburg: Schnell + Steiner, 2000). Ab 1998 hält sie im Rahmen von Lehraufträgen Seminare an der Hochschule für Philosophie, München; 2004 wurde sie zur Außerplanmäßigen Professorin an der Universität Erlangen-Nürnberg ernannt.

[1] * 31.1.1857 Wipperfürth (Rheinland), S.J. 1890 Blijenbeek (Niederlande), † 8.7.1947 Pullach (Bayern). Zu Person und Tätigkeit: „Braun, Joseph, SJ", in Ludwig Koch S.J., *Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt* (Paderborn: Bonifacius-Druckerei, 1934) S. 252; Mario Scaduto S.J., Edmond Lamalle S.J., „P. Joseph Braun", *AHSI* 16 (1947) S. 225f.; Engelbert Kirschbaum S.J., „Braun, Joseph", in *Enciclopedia cattolica,* 12 vols. (Città del Vaticano, Firenze: Sansoni, 1948–1954) III, S. 47f.; Michael Hartig, „Braun, Joseph", in *Neue deutsche Biographie,* 23 vols. (= *NDB*, Berlin: Duncker & Humblot, 1953-2007) II, S. 553; Hubert Schade S.J., „Braun, Joseph", in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 14 vols. (= *LThk*²; Freiburg im Breisgau: Herder, ²1957–1967) II, S. 655; Friedrich Wilhelm Bautz, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, 30 vols. (Hamm: Bautz, 1975) I, S. 734; Rupert Berger, „Braun, Joseph", in *Lexikon für Theologie und Kirche,* 11 vols. (= *LThk*³; Freiburg im Breisgau: Herder, ³1993–2001) II, S. 660; *Deutsche biographische Enzyklopädie*, ed. Walther Killy, 13 vols. (München: Saur, 1995–2003) II, S. 83; Heinrich Pfeiffer S.J., „Braun, Josef", in *DHCJ* I, S. 536.

[2] Zu dem hier gebrauchten Verständnis des Begriffs, der bereits von Georg Wissowas Umschreibung im Vorwort zu Bd. 1 der Neuausgabe von *Paulys Real-Encyclopädie, Reihe 1, 24 vols.* (Stuttgart: Metzler, 1894–1963) abweicht, vgl. Otto Schmitt, *Reallexikon zur Deutschen Kunst-*

ihrem materiellen und funktionalen Bestand zu klassifizieren. Anders als den meisten seiner Zeitgenossen kam es Braun nicht vorrangig auf die ästhetische Qualität von Kunstwerken oder auf deren nationale Bedeutung an, sondern er war an Objekten interessiert, die historische Gegebenheiten, vor allem die Geschichte der Liturgie, anschaulich werden ließen. Über genaue Beschreibungen und begleitende Archivstudien versuchte er Strukturen in der Fülle des Erhaltenen zu erkennen und diese historisch zuzuordnen. Mit dieser methodischen Blickrichtung verfasste Braun unter anderem mehr als vierzig Artikel für das 1927 begründete *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte* (*RDK*); in ihnen trug er zur Präzisierung der in vielen Bereichen noch unscharfen kunsthistorischen Terminologie bei.[3] Im folgenden soll Brauns Beitrag zur Erforschung einer Stilphase untersucht werden, die im frühen 20. Jahrhundert noch keineswegs allgemein akzeptiert war: der Epoche des Barock. Es ist zu fragen, auf welcher Motivation Brauns Beschäftigung mit barocken Bauten und deren Ausstattung beruht haben kann und wie sich die Destination des Jesuiten im Rahmen der Wissenschaftspolitik seines Ordens darstellte. Eine umfassende Wertung von Brauns kunsthistorischer Tätigkeit kann hier nicht vorgenommen werden, jedoch sollen seine Verdienste für die Kunstgeschichte und die Geschichte der Gesellschaft Jesu am Beispiel seiner frühen Bücher und Aufsätze zum Kirchenbau beleuchtet werden.

Quellenlage

Die Quellenlage ist lückenhaft: Brauns Nachlass im Archiv der Deutschen Provinz (München) enthält keine Dokumente aus der Frühzeit seiner kunsthistorischen Tätigkeit, die für die oben genannten Fragen relevant wären. Nicht erhalten sind die Protokolle der Provinzkonsulte der Jahre 1901 bis 1906, in denen Brauns kunsthistorischer Tätigkeit größerer Raum gegeben wurde.[4] Das *Archivum Romanum Societatis Iesu* enthält den Briefwechsel zwischen dem römischen Generalat und der deutschen Provinz,[5] der für den Zeitraum 1890–1912 geprüft wurde; weiterhin wurden die *Historiae Domus*

---

geschichte, 9 vols. (= *RDK*; vol. I, Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1937; vols. II–VI, Stuttgart et al.: Alfred Druckenmüller, 1948–1973; vols. VII–IX, München: Zentralinstitut für Kunstgeschichte, 1981–2003) I, Vorwort. Zur wissenschaftsgeschichtlichen Einordnung: Wolfgang Augustyn, „Das Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte“, in *Das Zentralinstitut für Kunstgeschichte* (München: Zentralinstitut für Kunstgeschichte, 1997) S. 73–80.

[3] Auch Brauns Standardwerk *Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst* (Stuttgart: Metzler, 1943) ist aus Arbeiten hervorgegangen, die ursprünglich im *RDK* (wie Anm. 2) erscheinen sollten. Der Vertrag zwischen Braun und der J.B. Metzlerschen Verlagsbuchhandlung vom 7. und 10. Oktober 1939 hält fest, dass das Buch sowohl als Ergänzungsband zum *RDK* als auch einzeln vertrieben werden dürfe (München, Zentralinst. für Kunstgeschichte, Redaktion des *RDK*, Archiv).

Provinciae Germaniae[6] nach den Berichten über die Häuser durchgesehen, denen Braun von 1898 bis 1912 angehörte (Exaeten, Luxemburg, Valkenburg). Bis auf knappe, inhaltlich wenig aussagekräftige Namensnennungen[7] geben diese Quellen keine Auskunft über die Person des Wissenschaftlers selbst; sie vermitteln jedoch ein Bild seines Umfeldes und des Interessenhorizonts, der im fraglichen Zeitraum der Geschichts- und Kunstgeschichtsforschung entgegen gebracht wurde. Kaum ergiebig oder kaum mehr vorhanden sind die Archive von Brauns Verlegern, Herder in Freiburg[8] und der J. B. Metzlerschen Verlagsbuchhandlung in Stuttgart, die bis 1943/44 den frühen Briefverkehr Brauns mit dem Verleger Alfred Druckenmüller besessen haben muss.[9] Auch die Redaktion der ordenseigenen Zeitschrift „Stimmen der Zeit", Nachfolgerin von „Stimmen aus Maria Laach", für die Braun lange Jahre tätig war, scheint keinerlei Quellenmaterial mehr zu besitzen.[10] Man ist daher weitgehend auf die Interpretation von Brauns gedrucktem Werk beschränkt, das durchaus einige Aufschlüsse ermöglicht.

Studium

Erstaunlicherweise haben alle Biographen Joseph Brauns eine für dessen kunsthistorische Forschungstätigkeit wesentliche Frage ausgeklammert: Wo und beim wem hat Braun seine ersten Kenntnisse auf den Gebieten der Architekturgeschichte und des Kunsthandwerks erworben? Wie ist Brauns frühe kunsthistorische Prägung erklärlich? Das erhaltene Studienbuch, das Brauns universitären Werdegang dokumentiert, macht folgende Angaben: Braun hat sich im Wintersemester 1877/78 in Bonn als Student der Theologie imma-

---

[4] Erhalten sind lediglich Protokolle bis 1900. München, Archiv der deutschen Provinz der Jesuiten: Abt. 2, Nr. 245-223,2; freundliche Auskunft von Dr. Clemens Brodkorb. Geprüft wurden die Jahre ab 1890 (Eintritt Brauns in die Gesellschaft Jesu); hier findet Braun jedoch keine Erwähnung.

[5] ARSI, Prov. Germ. 1010–1013, und ARSI, Prov.Germ. VI–VII. – Dr. Paul Oberholzer S.J., Rom, bin ich sehr für seinen Hinweis auf diese Quellengruppen verbunden.

[6] ARSI, Prov. Germ. 1607–1609.

[7] So wird Braun als Redaktionsmitglied der ordenseigenen Zeitschriften und als Mitglied der *Communitas Scriptorum* aufgeführt; auch seine Bücher stehen in den Listen der Neuerscheinungen. Die übrigen Erwähnungen beziehen sich auf Erlaubnisse zu Forschungsreisen (zum Beispiel Historia Domus Nr. 1609, Luxemburg, 1906–1907, S. 116 und 124: Reisen zu oberdeutschen Kirchen; Minutae, VII, 92-93, 19.10.1907: Rom-Aufenthalt für 1908 geplant).

[8] Freundliche Auskunft von Christian Scharnberg, Freiburg, 6.6.2007.

[9] Augustyn, *Reallexikon* (wie Anm. 2), bes. S. 76. Geringe Reste liegen jedoch noch in der heutigen Redaktion des *RDK* am Zentralinstitut für Kunstgeschichte in München.

[10] Freundliche Auskunft von Wolfgang Seibel S.J., München, 23.5.2007.

trikuliert und im Sommersemester 1880, zehn Jahre vor seinem Eintritt in die Gesellschaft Jesu, exmatrikuliert.[11] Ein Jahr nach Studienende, 1881, wurde er zum Priester geweiht.[12] Auch wenn Braun offiziell nur für Katholische Theologie eingeschrieben war und in seinem Studienbuch nur theologische, philosophische und psychologische Veranstaltungen testiert sind,[13] kann er als Student der Universität Bonn ohne weiteres auch kunsthistorische Vorlesungen als Gast gehört haben. Die Urkunde seiner Bonner Ehrenpromotion zum Dr. phil. am 2. Juli 1925 hebt seine Tätigkeit auf dem Gebiet der christlichen Kunst hervor; der Begleitbrief nennt Brauns Verdienste „auf dem Felde der christlichen Archäologie und der kirchlichen Kunstgeschichte".[14] Im folgenden Jahr verlieh ihm die Universität München den Titel eines Dr. theol. h. c. (27. Januar 1926).[15] Auch diese Ehrenpromotion erfolgte aufgrund seiner Bücher zur Paramentik[16] und zum christlichen Altar,[17] würdigte also seine kunsthistorische Tätigkeit. In der zu diesem Akt eingereichten Vita gab Braun an, dass er in Bonn Theologie und Philosophie studiert habe. Vielleicht subsummierte er unter „Philosophie" auch andere Fächer der philosophischen Fakultät, etwa Kunstgeschichte und Archäologie. Zweifellos konnte Braun seine kunsthistorischen Kenntnisse durch den Kontakt zu seinem älteren Mitbruder Stephan Beissel[18] und auf vielen Reisen[19] durch Europa erweitern, aber ohne jegliche methodische Vorbildung wäre er der Fülle des Materials wohl kaum gewachsen gewesen. Weder Brauns Publikationen noch seine spätere Lehrtätigkeit auf dem Gebiet der Kunstgeschichte[20] sind ohne methodische Grundlagen vorstellbar.

---

[11] Freundliche Auskunft des Archivs der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

[12] Hartig, *Braun* (wie Anm. 1).

[13] Bonn, Universitätsarchiv, Studienbuch Joseph Brauns. Keine Signatur oder nähere Angabe?

[14] *Mitteilungen aus den Deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu* 10 (1924–1925) S. 221f.

[15] München, Archiv der Ludwig-Maximilians-Universität, K-I-112/III (freundliche Auskunft von Dr. Wolfgang Smolka und Dr. Claudius Stein).

[16] Joseph Braun S.J., *Die priesterlichen Gewänder des Abendlandes nach ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1897); ders., *Die pontificalen Gewänder des Abendlandes nach ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Freiburg i.Br.: Herder, 1898); ders., *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient: Nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1907); ders., *Praktische Paramentenkunde* (ohne Ort, 1902); ders., *Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit: Ein Handbuch der Paramentik* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1904); ders., *Handbuch der Paramentik* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1912).

[17] Joseph Braun S.J., *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, I–II (München: Koch, 1924).

[18] Siehe hier S. 310-311.

Situation des Faches Kunstgeschichte an der Universität Bonn

1872 war der Philosoph Carl Justi (1832–1912)[21] auf den Lehrstuhl für Kunstgeschichte berufen worden. Der Schwerpunkt von Justis Lehrveranstaltungen lag nach Ausweis der Vorlesungsverzeichnisse[22] zwischen 1877 und 1880 auf der Kunst des 16. Jahrhunderts. Diese Ausrichtung von Justis Lehre war insofern naheliegend, als der Renaissance – vor allem der italienischen – zu dieser Zeit noch ein Stellenwert zukam, der überzeitlichen ästhetischen Anspruch zu besitzen schien. Jacob Burckhardt hatte aus der normgebenden Kunsttheorie des Klassizismus, vor allem Johann Joachim Winckelmanns, ein Lehrgebäude entwickelt, an dem die Qualitäten aller Epochen gemessen wurden, und dieses prägte vermutlich auch Justi, der aus Affinität zum Klassizismus die erste ausführliche Biographie Winckelmanns erarbeitet hatte.[23] Allerdings bot Justi auch Epochen übergreifende Veranstaltungen an, etwa im Sommersemester 1879: „Die Geschichte der Architectur der christlichen Zeiten". Gerade im Rheinland war schon um 1830 die Bedeutung mittelalterlicher Kunstdenkmäler erkannt worden,[24] und so erwartete man wohl auch von Justi, dass er nicht nur seine Spezialgebiete lehrte. Hier kann der junge Joseph Braun in die Nomenklatur der Architekturgeschichte eingeführt worden sein, die er später verwendete. Bis heute ist Justi bekannt als der Begründer der deutschen Spanien-Forschung.[25] Vielleicht ist Braun durch Justi auf die spanische Kunstlandschaft aufmerksam geworden, der er später ein Buch widmete.[26] Die spanische Kunst bot genügend Ansätze zur

---

[19] Vgl. Pfeiffer (wie Anm. 1).

[20] An den ordenseigenen Lehranstalten in Valkenburg (Niederlande), Frankfurt a. M. und Pullach (Koch, *Jesuiten-Lexikon* [wie Anm. 1]; Kirschbaum, *Braun* [ebenda]).

[21] „Justi, Karl", in *NDB* (wie Anm. 1) X, S. 705-06.

[22] Universitätsarchiv Bonn, Verzeichniß der Vorlesungen welche auf der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn ... gehalten werden, Wintersemester 1877/78 - Sommersemester 1880. Vgl. Rupprecht Leppla, ed., *Carl Justi / Otto Hartwig, Briefwechsel 1858-1903*, Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bonn 5 (Bonn: Röhrscheid, 1968) S. 423.

[23] Carl Justi, *Winckelmann: sein Leben, seine Werke und seine Zeitgenossen*, I–III (Leipzig 1866–1872).

[24] Vor allem durch die Tätigkeit von Sulpiz Boisserée: Gisbert Knopp, „Bauforschung und Dokumentation in der Tradition des Rheinlandes", in *ZeitSchichten: Erkennen und Erhalten – Denkmalpflege in Deutschland* (München: Deutscher Kunstverlag, 2005) S. 252–259.

[25] Karin Hellwig, „Neu und unerforscht: Carl Justi entdeckt Spanien für die deutsche Kunstgeschichte 1872–1892", in *Kunst in Spanien im Blick des Fremden: Reiseerfahrungen vom Mittelalter bis in die Gegenwart*, ed. Gisela Noehles-Doerk (Frankfurt am Main: Vervuert, 1996) S. 201–220.

[26] Joseph Braun S.J., *Spaniens alte Jesuitenkirchen: Ein Beitrag zur Geschichte der nachmittelalterlichen kirchlichen Architektur in Spanien* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1913).

Relativierung der normativen Kraft von Renaissance und Klassizismus, um stilistische Offenheit – etwa gegenüber dem Barock – zu befördern.

Stilkritik

Die Kunstepoche des Barock war jedoch noch lange nicht rehabilitiert. Der Schmähname des „Barocco", den das späte 18. Jahrhundert für die gerade vergangene Stilepoche geprägt hatte,[27] behielt seinen pejorativen Tenor noch bis zum Ende des 19. Jahrhunderts bei, teilweise noch darüber hinaus. So wertete Heinrich Wölfflin den Barock 1888 als „entartete Renaissance", als dekadente Spätstufe dieser Epoche.[28] Das hohe Maß an Affektgeladenheit und die verschiedenartigen Freiheiten, die sich Barockarchitekten gegenüber dem Kanon der Renaissance erlaubten, widersprachen dem als ahistorische Größe postulierten „Guten Geschmack".[29] Noch 1925 formulierte der italienische Historiker und Philosoph Benedetto Croce (1866–1952) [30]: „Der Barock ist eine Art des künstlerisch Hässlichen, und deshalb ist er überhaupt nicht künstlerisch, steht zur Kunst vielmehr in direktem Gegensatz."[31] Es spricht manches dafür, dass auch der Student Braun anfangs mit diesem Vorurteil konfrontiert wurde.

Frühe Barockforschung

Als Braun Mitte der 1890er Jahre begann, eigenständig kunsthistorische Themen zu bearbeiten, waren zwar die frühesten Überblicksdarstellungen zum Barock erschienen,[32] aber ein negatives Odium haftete dem Stil noch

---

[27] Zu den verschiedenen etymologischen Ableitungen und der Forschungsgeschichte: Ulrich Pfisterer, „Barock", in *Metzler Lexikon Kunstwissenschaft*, ed. Ulrich Pfisterer (Stuttgart et al.: Metzler, 2003) S. 37–42.

[28] Heinrich Wölfflin, *Renaissance und Barock* (1888), ed. Hubert Faensen (Leipzig: Koehler und Amelang, 1986) S. 11. Dass Wölfflin den Begriff des Barock bereits wertfrei angewandt haben soll, korrigierte Martin Warnke zu Recht: Martin Warnke, „Die Entstehung des Barockbegriffs in der Kunstgeschichte", in *Europäische Barock-Rezeption*, ed. Klaus Garber, Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 20 (Wiesbaden: Harrasowitz, 1991) II, S. 1207–1223, bes. S. 216.

[29] Johann Joachim Winckelmann, *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerey und Bildhauerkunst* (Dresden, ²1756), Nachdruck: ders., *Kunsttheoretische Schriften*, Studien zur deutschen Kunstgeschichte 330 (Baden-Baden et al.: Heitz, 1962) I, S. 1 passim.

[30] *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, 40 vols. (Milano et al.: Bestetti e Tumminelli, 1929–1994) XII, S. 4f.

[31] Benedetto Croce, *Der Begriff des Barock* (Zürich et al.: Rascher, 1925) S. 12.

[32] Cornelius Gurlitt, *Geschichte des Barockstils in Italien* (Stuttgart, 1887); ders., *Geschichte des Barockstiles, des Rococo und des Klassicismus in Belgien, Holland, Frankreich, England* (Stuttgart, 1888); ders., *Geschichte des Barockstiles und des Rococo in Deutschland*, Geschichte der neueren Baukunst 5/II/2 (Stuttgart, 1889); Wölfflin, *Renaissance* (wie Anm. 28).

lange an. Tatsächlich schreibt Braun 1913, dass er ebenfalls ein Vorurteil gegen die Architektur dieser Zeit gehabt habe: „Ich gestehe gern, daß auch ich früher so sehr in dieser Anschauung befangen war, daß sie mir selbst den Genuß an so bedeutenden Bauten, wie die Kölner Jesuitenkirche und St. Michael zu München es sind, verkümmerte."[33] Für diese 1913 als falsch erkannte Einstellung spricht noch der entschuldigende Ton eines Aufsatzes von 1907, den Braun dem Werk von Fr. Johann Hörmann S.J. [34], dem bedeutenden Kunstschreiner des 17. Jahrhunderts aus Mindelheim, widmete. Braun schreibt einleitend: „Sind seine [d.h. Hörmanns] Schöpfungen auch nur ein Produkt des deutschen Barocks mit allen Mängeln, welche diesem anhaften, so gehören sie doch zu den besten Leistungen ihrer Art in damaliger Zeit."[35] Der Akzent scheint hier weniger auf „Barock" als auf dem Begriff „deutscher Barock" zu liegen; die Entschuldigung gilt weniger der gesamten Stilepoche als ihrer deutschen Ausprägung. So lobt Braun an anderer Stelle desselben Aufsatzes Hörmanns Ausrichtung am italienischen Retabelbau,[36] bezeichnet aber das Akanthus-Ornament des schwäbischen Meisters als „entartet" und „wirr".[37] Ganz offensichtlich dominierten klassizistische Normvorstellungen noch 1907 auch Brauns Maßstäbe, obwohl er dabei war, diese zu überwinden. In seiner Wertung von Hörmanns Arbeiten als „beste Leistungen ihrer Art" ist er offenbar zu einer wichtigen Erkenntnis gelangt, die bis heute eine wesentliche Voraussetzung für kunsthistorische und denkmalpflegerische Arbeit ist: Um historisch brauchbare Qualitätsmaßstäbe zu entwickeln, sind nur Objekte derselben Gattung sinnvoll zu vergleichen – und dies erfordert zunächst eine genaue Kenntnis des Vorhandenen, d.h. Inventarisierung, Quellenforschung und Deskription. Hierin fand Braun offenbar seine Aufgabe.

Barock und „Jesuitenstil"

Für den Jesuiten Braun war die Akzeptanz des Barock jedoch noch aus einem weiteren Grund problematisch: Seit Jacob Burckhardt (1845)[38] wurde

---

[33] Joseph Braun S.J., „Jesuitenstil", *Stimmen aus Maria Laach* 87 (1913/14) Heft 9, S. 546.

[34] * 21.7.1651 Mindelheim, S.J. 1672 , † 1.7.1699 München (Joseph Braun S.J., „Ein bayerischer Jesuitenkünstler des späten 17. Jahrhunderts", *Die christliche Kunst* 4 [1907] S. 49–63).

[35] Braun, *Jesuitenkünstler* (wie Anm. 34) S. 49.

[36] Braun, *Jesuitenkünstler* (wie Anm. 34) S. 60.

[37] Braun, *Jesuitenkünstler* (wie Anm. 34) S. 62.

[38] *Allgemeine deutsche Real-Encyklopädie für die gebildeten Stände. Conversations-Lexikon* VII, (Leipzig, 9. Auflage 1845) S. 657f. Zuschreibung des anonym erschienenen Artikels an Burckhardt durch Werner Kaegi, *Jacob Burckhardt. Eine Biographie,* 7 vols. (Basel: Schwabe, 1947–82) II, S. 528f.

„Barock“ vielfach mit einem anderen pejorativen Begriff gleichgesetzt: dem „Jesuitenstil“.[39] Burckhardt umschrieb ihn folgendermaßen: „Die Jesuiten meinten es mit der Architektur so wenig ernst wie mit irgend einer anderen Seite des geistigen Völkerlebens; nur imponiren wollten sie mit ihr. [...] der ausgeartete ital. Stil [Barock] wurde nun ihr rechtes Eigenthum. Ärmlich blieb aber die phantasielose Composition des Ganzen [...]. Der große Pomp ihres Kirchenstils bei innerer Armseligkeit riß die ganze katholische Kirchenbaukunst ihrer Zeit mit sich fort, die nach dem Vorgange der Jesuiten dem rohen Effect Alles, auch das Letzte opferte.[...] Doch ihre Zeit ist vorüber; die gegenwärtige Kunst läßt sich nicht mehr von ihnen bevormunden.“[40] Von hier aus wanderte die Definition von „Barock gleich Jesuitenstil“ in die Architekturhandbücher des 19. Jahrhunderts ein.[41]

Cornelius Gurlitt[42], der Nestor der deutschen Barockforschung, überschrieb das erste Kapitel seiner 1889 erschienenen *Geschichte des Barockstiles und des Rococo in Deutschland* mit diesem Begriff.[43] Er ging von seiner – protestantisch gefärbten – Sicht der Gegenreformation in den deutschen Ländern aus, in deren Verlauf er die „geistige und mithin auch die künstlerische Thatkraft des Volkes“ verfallen sah, weil „die Rechtgläubigkeit in Deutschland von Außen herangetragen wurde, gegen tüchtige, glaubensstarke Volkskreise ankämpfte [...]“.[44] Sowohl der katechetische Auftrag als auch die Bautätigkeit der Jesuiten wurden als Fremdimporte, als oktroyierte Maßnahmen betrachtet, die eine landeseigene Kultur unterdrückten oder sogar vernichteten. In seiner Definition von „Jesuitenstil“ schloss sich Gurlitt 1905 dem betreffenden Artikel in Meyers Conversations-Lexikon an: „Wir verstehen unter demselben jenen Stil des 17. Jahrhunderts, der sich durch Ueberladung [...], durch Effekthascherei und leeren Prunk bei phantasieloser Komposition des Ganzen charakterisiert“.[45] Immerhin vermerkt Gurlitt einschränkend,

---

[39] Evonne Levy, *Propaganda and the Jesuit Baroque* (Berkeley: University of California Press, 2004) S. 28–32.

[40] Wie Anm. 38.

[41] Zum Beispiel: Albert Rosengarten, *Die architektonischen Stylarten* (Braunschweig, 2. Aufl. 1869) S. 393; Wilhelm Lübke, *Geschichte der Architektur* (Leipzig, 1875) I, S. 743f.

[42] Otto Schubert, „Gurlitt, Cornelius Gustav“, in *NDB* (wie Anm. 1) VII, S. 327f.

[43] Gurlitt, *Geschichte des Barockstiles und des Rococo in Deutschland* (wie Anm. 32) S. 1–31. Vgl. dazu den 2006 in Prag gehaltenen Vortrag von Evonne Levy (im Druck).

[44] Gurlitt, *Geschichte des Barockstiles und des Rococo in Deutschland* (wie Anm. 32) S. 2f.

[45] *Meyer's Conversations-Lexikon,* 23 vols. (6. Aufl., Leipzig et al.: Bibliographisches Institut, 1903–12) X, S. 246: „Jesuitenstil, der ausgeartete Barockstil, den die Jesuiten seit dem 17. Jahr

dass diese Definition für die meisten der ihm bekannten Jesuitenkirchen nicht zutreffe, ebenso wenig für die überlieferten kargen Bauvorschriften der Gesellschaft, so dass die existente Definition zu modifizieren sei. Ein Merkmal sei eher die „geistige Leerheit" der Jesuitenarchitektur.[46]

Auch wenn Gurlitt also zugab, dass mangels geeigneter Forschungen bisher kein echter Überblick über Jesuitenbauten möglich sei, hielt er sich für berechtigt, diese zu charakterisieren. Er diagnostizierte eine Vorliebe für italienische Bauformen: „Der Protestantismus ließ es sich in den alten gothischen Kirchen wohl sein. Er baute seine Emporen und Betstübchen zwischen die Pfeiler, empfand aber keine grundsätzliche Gegnerschaft zwischen seiner und der von den Vätern überkommenen Kunst. Nicht so die Jesuiten. Sie brachten die klassische Bauweise in ihren Kutten mit und den dieser eigenen, italienischen Haß gegen die Gothik. [...] Die Lehre von Rom, nicht das Empfinden der Nationen, war ihnen maßgebend."[47] Hier wird deutlich, dass Gurlitts Abneigung vor allem darauf beruhte, dass die barocken Jesuitenkirchen nicht in Einklang mit seinem deutschen Nationalgefühl standen. Die nachgotischen Jesuitenkirchen des Rheinlandes, z.B. Mariä Himmelfahrt in Köln, hielt er aufgrund ihrer mittelalterlichen Stilzitate für modernisierte mittelalterliche Kirchen, nicht für Neubauten. Damit blieb die Gleichung „Barock gleich Jesuitenstil" unangetastet.

Gurlitt stand mit seiner Wahrnehmung der Gesellschaft Jesu jedoch ganz in seiner Zeit.[48] Die Gesellschaft wurde verdächtigt, mit Hilfe ihres Erziehungssystems, der Exerzitien und der Beichte die Persönlichkeit ihnen anvertrauter Menschen zu brechen und diese in gehorsame „Automaten"

---

hundert auf Grund der Bestrebungen von Borromini und Pozzo in ihren Kirchenbauten befolgten, und der sich durch Emanzipation der Form von der Konstruktion, durch Überladung der Dekoration, durch Effekthascherei in der Komposition des Ganzen charakterisiert, womit eine die Sinne berauschende Wirkung zur Erreichung der Ordenszwecke beabsichtigt war."

[46] Ähnliche Ansichten bei Oscar Mothes, *Allgemeines deutsches Bauwörterbuch, das ist: Encyclopädie der Baukunst* (Leipzig, 1858). I, S. 228f., sub verbo „Barockstyl": „... der Charakter der Architectur ward pomphafte Prahlerei, hinter der sich die innere Leere der Empfindung vergebens zu verbergen sucht ..." und Lübke (wie Anm. 41) I, S. 743.

[47] Gurlitt, *Geschichte des Barockstiles und des Rococo in Deutschland* (wie Anm. 32) S. 24, 26.

[48] Vgl. Levy, *Propaganda* (wie Anm. 39) S. 22f. Allerdings war diese Auffassung nicht erst eine Frucht der Aufklärungszeit, wie v. a. die evangelische Flugblattproduktion des 17. Jahrhunderts zeigt, zum Beispiel Wolfgang Harms, *Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts: Die Sammlung der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel*, 7 vols. (Tübingen: Niemeyer, 1980–97) II, S. 516f., Nr. 295; Michael Niemetz, *Antijesuitische Bildpublizistik in der Frühen Neuzeit. Geschichte, Ikonographie und Ikonologie*, Jesuitica 13 (Regensburg: Schnell + Steiner, 2008).

umzuformen. Eine eindrucksvolle Architektur und psychisch wirksame Bilder, „sinnbethörende Effecte",[49] galten als probate Mittel zum Erreichen dieses Zwecks. Als Endziel dieser Aktivitäten wurde eine jesuitische „Weltherrschaft" postuliert. Wie Günter Hess anhand einer Bildergeschichte von Wilhelm Busch gezeigt hat, gab es im Umfeld des deutschen Kulturkampfes entsprechende Auffassungen.[50] Sie führten 1872 bekanntlich zum Verbot institutionell verankerter Tätigkeiten von Jesuiten im Deutschen Reich; das „Jesuitengesetz" wurde erst 1917 aufgehoben.[51] Brauns wichtigste Bücher entstanden also unter dessen Verdikt.

Brauns Umfeld innerhalb seines Ordens

Welche Unterstützung und welchen Auftrag fand Braun innerhalb der Gesellschaft Jesu? Für seine frühe Tätigkeit war vor allem die Einstellung zweier Generäle maßgeblich, Luis Martín García (1892–1906)[52] und Franz Xaver Wernz (1906–1914)[53]. Beide Ordensoberen gaben folgenreiche Anstöße für die Aufarbeitung der eigenen Geschichte: Martín verfügte die Systematisierung des Ordensarchivs (damals im niederländischen Exaeten) und gab den Auftrag für die zentralen Bibliographien, Quelleneditionen und historischen Atlanten.[54] Für die deutsche Assistenz wurde Bernhard Duhr S.J.[55] verpflichtet, eine Geschichte der deutschsprachigen Provinzen zu schreiben; dieser hatte wiederholt auf die Notwendigkeit exakter Quellenarbeit innerhalb des Ordens hingewiesen. Er sah hierin ein dringendes, auch politisches Desiderat, denn die Archive seien bisher „nur zu Ungunsten der Societas ausgewertet" worden.[56] Duhr stellte die folgenden Jahrzehnte seiner Schaffenskraft in Exaeten

---

[49] Lübke, *Geschichte* (wie Anm. 41) S. 744.

[50] Günter Hess, „Pater Filucius: Wilhelm Buschs allegorische Jesuitenfabel von 1872 und der deutsche Kulturkampf", in *Iconographia christiana: Festschrift für P. Gregor Martin Lechner OSB zum 65. Geburtstag*, ed. Werner Telesko (Regensburg: Schnell + Steiner, 2005) S. 271–295, bes. S. 271f.

[51] Ludwig Koch S.J., „Jesuitengesetz", in: *Jesuiten-Lexikon* (wie Anm. 1) S. 918–920.

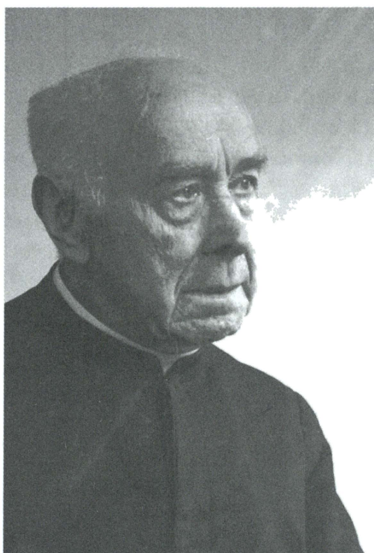
[52] * 19.8.1846 Melgar de Fernamental (Burgos), S.J. 1864 Loyola, † 18.4.1906 Rom (Rafael Sanz de Diego, „24. Martín García, Luis", in *DHCJ* II, S. 1676–1682).

[53] * 4.12.1842 Rottweil (Württemberg), S.J. 1857 Gorheim (Württemberg), † 19.8.1914 Rom (G. Martina, „25. Wernz, Francisco Javier [Franz-Xaver]", in *DHCJ* II, S. 1682–1687.

[54] Sanz de Diego, *García* (wie Anm. 52), S. 1680.

[55] * 2.8.1852 Köln, S.J. 1872 Münster, † 21.9.1930 München (Wilhelm Kratz S.J., „Duhr, Bernhard Matthias Wilhelm Heinrich", in *NDB* [wie Anm. 1] IV, S. 180f.; Klaus Schatz S.J., „Duhr, Bernhard", in *DHCJ* I, S. 1165f.).

[56] ARSI, Prov.Germ. 1010, IV,3 (Brief Bernhard Duhrs an den Generalvikar, 21.9.1884). Vgl. auch ARSI, Prov.Germ. 1011, V,14 (Brief an General Luis Martín García, 18.4.1898).



Josef Braun S.J. (1857-1947)
Foto: Archiv der Deutschen Provinz der Jesuiten, München

und München ganz in den Dienst der Ordensgeschichte und schuf so die Grundlage zur Versachlichung des Außenbildes der Gesellschaft Jesu.[57] Auch Martíns Nachfolger, der deutsche Kanonist Franz Xaver Wernz, trat unter historischem Vorzeichen an; 1879 publizierte er selbst einen *Abriss der Geschichte der Gesellschaft Jesu.*[58] Dieses knappe, tabellarisch angelegte Werk ist klar auf das Bedürfnis zu rascher Information zugeschnitten und daher ohne Quellenverweise. Es belegt nur das Bedürfnis des späteren Generals nach einer besseren Verankerung der Jesuiten in ihrer Geschichte, die sich in entsprechenden Forderungen niederschlug.[59] Das Interesse des Generalats an historischer Forschung lag allerdings nicht allein in zweckfreier Geschichtswissenschaft, sondern auch darin, Argumente gegen feindliche Polemik zu finden und damit einen besseren gesellschaftlichen Stand zu bewirken. Dies wird aus mehreren Briefen von General Wernz in die Deutsche Provinz anschaulich: „Da der gute Ruf der Gesellschaft für unsere apostolischen Arbeiten von großer Bedeutung ist, dürfen wir nicht immer stillschweigend zusehen, wie derselbe durch Verleumdungen und Angriffe aller Art schwer geschädigt wird, sondern müssen dem Beispiele des Ignatius folgend mit besonnener Ruhe und Klugheit, aus zielbewusstem Eifer für die Ehre Gottes, jene Mittel anwenden, die am wirksamsten zu unserer Verteidigung beitragen können, sei es durch direkte

---

[57] Er entledigte sich seiner Aufgabe bekanntlich durch das monumentale Werk: Bernhard Duhr S.J., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, 4 vols. (vol. I–II Freiburg im Breisgau: Herder, 1907–1913; vol. III–IV München: Manz, 1921–1928).

[58] Lateinische Ausgabe, übersetzt von Ludwig Schmitt S.J., *Synopsis Historiae Societatis Iesu* (Regensburg: Friedrich Pustet, 1914).

[59] ARSI, Prov.Germ. VII, S. 405–407. Kopie eines Schreibens an P. Joseph Joye, Provinzial der Deutschen Provinz, 30.10.1911. 1911/12 scheint der General P. Bernhard Duhr um ein Gutachten über die Geschichtsschreibung in den einzelnen Provinzen gebeten zu haben. In einem Brief des Generals an Provinzial Joseph Joye vom 28.2.1912 spiegelt sich die Verärgerung Duhrs über eine mangelnde Kontinuität der Forschungsarbeit; Nachlässe und Spezialbibliotheken verstorbener Wissenschaftler seien aufgelöst oder „verschleudert" worden (ebenda, S. 450).

Widerlegung der Angriffe, sei es durch positive Darlegung der Wahrheit und Aufdeckung der unehrlichen gegnerischen Umtriebe [...]."[60] Sowohl Martín als auch Wernz förderten deshalb die wissenschaftliche und literarische Tätigkeit einer kleinen Gruppe deutschsprachiger Patres. Da eine Niederlassung innerhalb des Deutschen Reichs vor 1917 unmöglich war, richtete der Orden 1898/99 eine eigene *Domus Scriptorum* in Luxemburg ein; dieser Standort wurde von Anfang an als Kompromiss aus dem Wünschenswerten und dem politisch Möglichen verstanden, denn eigentlich wäre eine deutsche Universitätsstadt mit guten Bibliotheken und Museen vorgezogen worden.[61] Zu den Wissenschaftlern des neuen Hauses, die verschiedene Disziplinen vertraten, gehörten unter anderem Joseph Braun und Stephan Beissel[62], der seit Beendigung des Tertiats (1879) die Fächer „Christliche Kunst[geschichte]" und Archäologie innerhalb des Ordens vertrat.[63] Die Patres hatten einerseits zwei deutschsprachige Zeitschriften[64] zu betreuen, andererseits durften und sollten sie als Forscher und Buchautoren tätig werden. Die jährlich in Rom eintreffenden Schreiben der Superioren des Luxemburger Hauses enthalten Listen der aus der *Communitas Scriptorum* hervorgegangenen Publikationen; Braun und Beissel sind hier vielfach vertreten. Dennoch scheint die Situation des Schriftstellerhauses auf die Dauer problematisch gewesen zu sein, denn 1911 wurde das Gebäude verkauft und die Kommunität in das *Collegium maximum* von Valkenburg eingegliedert – nicht zur Freude der betroffenen Patres.[65] Braun scheint die zwölf Luxemburger Jahre, die ihm anscheinend relativ gute Bedingungen zu konzentrierter Arbeit[66] und Freiheit zu Forschungsreisen

---

[60] ARSI, Prov.Germ. VII, S. 385, Kopie eines Schreibens an P. Joseph Joye, Provinzial der Deutschen Provinz, 16.9.1911. Vgl. auch S. 402f., Schreiben an P. Joye vom 25.10.1911. Hier bezogen auf die breit angelegte Ordenskritik des Ex-Jesuiten Graf Paul von Hoensbroech, *14 Jahre Jesuit. Persönliches und Grundsätzliches*, 2 vols. (Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1909–1910).

[61] ARSI, Prov. Germ. 1607, S. 33, Bericht zu Luxemburg, 1899–1900.

[62] * 21.4.1841 Aachen, S.J. 1871 Münster, † 31.7.1915 (Walter Kaemmerer, „Beißel, Karl Christian Stephan Hubert", in *NDB* [wie Anm. 1] II, S. 22f.; Wolfgang Seibel, „Beissel, Stephan [Carl Christian]", in *DHCJ* I, S. 385f.).

[63] Joseph Braun S.J., „Zur Erinnerung an P. Stephan Beissel S.J.", *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 37 (1915) S. 319–336, besonders S. 322.

[64] *Stimmen aus Maria Laach* und *Die katholischen Missionen.*

[65] Vgl. den Briefwechsel von General Franz-Xaver Wernz mit dem letzten Superior von Luxemburg, P. Hermann Krose S.J.: ARSI, Prov. Germ. VII, S. 305 passim, und ARSI, Prov. Germ. 1013, X.

[66] Ein Brief des in Luxemburg tätigen P. Joseph Dahlman S.J., an den General beklagt allerdings die Unvereinbarkeit der wissenschaftlichen Arbeit mit den sonstigen Aufgaben (ARSI, Prov.Germ. 1012, XV,3). Ob Braun dies ebenso empfand, muss offen bleiben.

boten, intensiv genutzt zu haben: In dieser Zeit publizierte er zunächst Arbeiten zur Paramentik, die auf das Verständnis der Gattungsgeschichte in ihren einzelnen Phänomenen und eine Erneuerung der christlichen Kunst in der Gegenwart, also praktische Anwendbarkeit, abzielten.[67] Hier konnte er sich parallel zu dem etwa sechzehn Jahre älteren Mitbruder Stephan Beissel entfalten, der während der gesamten Zeit seines Wirkens versuchte, ähnlich wie die Künstler der „Beuroner Schule“,[68] neue, adäquate Modelle für den Ausdruck religiöser Inhalte in der bildenden Kunst bereitzustellen. Obwohl Beissel nicht selber künstlerisch tätig wurde, nahm er Stellung zur zeitgenössischen Kunst und dokumentierte insbesondere Neuerscheinungen auf dem Gebiet der Andachtsgraphik. Hiervon zeugt noch die große Sammlung ikonographisch geordneter Klebebände mit Druckgraphik und Fotos aus seinem Besitz.[69] Offenbar wurde seine Tätigkeit auch am Generalat wahrgenommen und geschätzt.[70] Methodisch bestand Beissel auf Autopsie oder verlässlicher Dokumentation der zu beschreibenden Objekte und nüchterner Deskription, ohne den Bezug zur Religionsgeschichte zu vernachlässigen.[71] Es wäre möglich, dass Beissel den jüngeren Mitbruder einarbeitete und als Nachfolger empfand.[72] Schon 1901 wird Braun allerdings „artium peritus“

---

[67] Wie Anm. 16. Vorlagewerke: Joseph Braun S.J., *Domine, dilexi decorum domus tuae. 200 Vorlagen für Paramentenstickereien* (Freiburg i.Br.: Herder, 1902); ders., *Winke für die Anfertigung und Verzierung der Paramente* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1904; auch in französischer und englischer Ausgabe erschienen). Im Vorwort zu dem zweiten Buch dankt Braun dem Kölner Domkapitular Alexander Schnütgen für Anregung und Förderung, dessen Sammlung christlicher Kunst zum Grundstock des heutigen Schnütgen-Museums wurde: Hiltrud Westermann-Angerhausen ed., *Alexander Schnütgen: colligite fragmenta ne pereant: Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museums zum 150. Geburtstag seines Gründers* (Köln: Schnütgen-Museum, 1993).

[68] Harald Siebenmorgen, *Die Anfänge der „Beuroner Kunstschule“: Peter Lenz und Jakob Wüger 1850–1875* (Sigmaringen: Thorbecke, 1983); Hubert Krins, *Die Kunst der Beuroner Schule* (Beuron: Beuroner Kunstverlag, 1998).

[69] Heute in der Universitätsbibliothek Eichstätt-Ingolstadt.

[70] Nicht immer scheint Stephan Beissel jedoch einverstanden mit dem gewesen zu sein, was zeitgenössische Künstler lieferten. So antwortete er auf die Bitte des Generals um Vorlagen für ein neues Herz-Maria-Bild:„Ihrem Wunsch entsprechend sende ich anbei mehrere Herz-Maria-Bilder. Ob eines genügt zur Reproduktion, bezweifle ich. Sie sind, wie gewöhnlich, zu steif und leer oder süßlich. Vielleicht kann aber ein Maler eines umarbeiten [...].“ ARSI, Prov.Germ. 1013, XIX,17: Brief Stephan Beissels an Franz-Xaver Wernz, 4.9.1910.

[71] Braun, *Beissel* (wie Anm. 63) S. 325.

[72] Tatsächlich stellte Braun nach Beissels Tod eine Bibliographie seines verstorbenen Mitbruders zusammen. Erschienen in: Braun, *Beissel* (wie Anm. 63) S. 327-336; Nachdruck in der Neuauflage von: Stephan Beissel S.J., *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland im Mittelalter* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976; ed. princ. in Ergänzungshefte der *Stimmen aus Maria Laach* 47 [1890] und 54 [1892] S. 1*–10*).

genannt,[73] was dafür spricht, dass er Beissel wohl nicht als „Auszubildender" zugeordnet wurde. In dem Nachruf auf seinen Mitbruder (1915) beschrieb Braun das wechselseitige Verhältnis als kollegial und freundschaftlich; er hob hervor, dass Beissel bis zuletzt kritische Anmerkungen entgegennahm und nannte damit ein Prinzip wissenschaftlicher Wahrheitsfindung und Souveränität, das auch er selbst immer wieder einforderte.[74]

Mit seinen Werken zur Architekturgeschichte steht Braun dem Historiker Duhr, dessen Arbeitsweise er in Exaeten kennengelernt haben kann, nahe. Ab 1907 erschienen die großen, mit aufwendigen Archivstudien und immensem Fleiß erarbeiteten Untersuchungen zu den belgischen und deutschen Jesuitenkirchen.[75] Auf kunsthistorischem Gebiet waren sie ebenso bahnbrechend wie Duhrs Geschichte der deutschsprachigen Provinzen, denn sie beschritten ebenfalls ein neues Forschungsfeld. Durch intensives Quellenstudium und seine sorgfältige Deskription der Bauten schuf Braun erstmals eine breite Basis für die Kenntnis der mitteleuropäischen und spanischen Jesuitenkirchen. Auf diese Weise gelang es ihm, Gurlitts Behauptung zu entkräften, die Societas habe durch ihr Zentrum in Italien einen „Haß auf die Gotik" genährt, und sie habe die vorgefundenen lokalen Traditionen missachtet – er konnte nun ausreichend Gegenbeispiele benennen. Schon in seinem ersten Buch zur Baukunst der Jesuiten, *Die belgischen Jesuitenkirchen*, bezeichnete Braun den Begriff des „Jesuitenstils" als „Fabel".[76] Sein Untertitel, *Ein Beitrag zur Geschichte des Kampfes zwischen Gotik und Renaissance*, macht klar, dass es dem Autor durchaus um stilistische Fragen ging, aber im Vorwort bewies Braun sehr viel mehr Weitblick als Gurlitt und Wölfflin, wenn er schrieb: „Der Verfasser [J. Braun] ist an seine Forschungen mit ganzem Interesse, aber zugleich auch mit nüchterner Objektivität herangetreten. Sein Ideal sind weder die gotischen Bauten der Jesuiten, die Spätlinge des Stiles, noch ihre Renaissancebauten. Allein er ist der Überzeugung, daß die Schöpfungen der verschiedenen Stile und Zeiten nach ihrem eigenen inneren Wert und der ihnen eigentümlichen ästhetischen Qualitäten erfaßt und beurteilt werden

---

[73] ARSI, Prov.Germ. 1608, S. 65.

[74] Braun, *Beissel* (wie Anm. 63) S. 325–327.

[75] Joseph Braun S.J., *Die belgischen Jesuitenkirchen: Ein Beitrag zur Geschichte des Kampfes zwischen Gotik und Renaissance*, Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria Laach" 95 (Freiburg im Breisgau: Herder, 1907) S. V; ders., *Die Kirchenbauten der deutschen Jesuiten*, Teil I: *Die Kirchen der ungeteilten rheinischen und der niederrheinischen Ordensprovinz* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1908) S. 6; ders., *Die Kirchenbauten der deutschen Jesuiten*, Teil II: *Die Kirchen der oberdeutschen und der oberrheinischen Ordensprovinz* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1910).

[76] Braun, *Die belgischen Jesuitenkirchen* (wie Anm. 75) S. 203.

wollen und daß man ihnen nur auf diesem Wege gerecht werden kann."[77] Als die Bücher über die Jesuitenkirchen Belgiens, der rheinischen und der oberdeutschen Provinzen vorlagen und Braun das breite stilistische Spektrum von den nachgotischen Kirchen des Rheinlands bis zu den barocken Bauten Süddeutschlands überblickte, unterstrich er 1913/14 erneut, dass es keinen allgemein verbindlichen, vom römischen Generalat gelenkten oder propagierten „Jesuitenstil" gegeben habe; zwar mussten die Baupläne zur Approbation im Generalat eingereicht werden, aber es seien nie stilistische Vorgaben gemacht worden.[78] Die Jesuiten seien im Gegenteil bestrebt gewesen, sich in ihren Neubauplänen an die jeweilige Umgebung anzupassen. Mit diesen Klarstellungen begegnete er Gurlitts Vorwurf eines stilistischen Imperialismus.

Die Anpassungsfähigkeit der ordenseigenen Bauvorhaben entspricht nun allerdings einem vorrangig jesuitischen Prinzip, das Braun – möglicherweise bewusst – nicht benannte: das Prinzip der „Akkommodation"[79] oder „Inkulturation"[80]. Die Form aller katechetischen Maßnahmen, auch visuell erfahrbarer Objekte wie Bauten und Bildern, wurde spätestens seit dem 17. Jahrhundert an den unterschiedlichen Erfahrungshorizont der jeweiligen Rezipienten angepasst. Diese sehr modern wirkende Methode machte zweifellos einen Teil des Erfolgs aus, den Jesuitenmissionare und Katecheten zu verzeichnen hatten. So bot es sich in manchen Provinzen an, barock zu bauen, in anderen erschienen Reminiszenzen an mittelalterliche Baustile wünschenswert, wenn allgemeine Akzeptanz hierfür eher vorausgesetzt werden konnte. Der Barockstil war also nur eine der stilistischen Optionen für Neubauten, aber die überlegte, vielstufige Entwurfs- und Bauplanung, auf die in der neueren Literatur mehrfach hingewiesen worden ist,[81] scheint durchaus

---

[77] Braun, *Die belgischen Jesuitenkirchen* (wie Anm. 75) S. Vf.

[78] Braun, *Jesuitenstil* (wie Anm. 33) S. 545-551, bes. 550.

[79] Hans Waldenfels, „Akkomodation", in *LThK*³ (wie Anm. 1) I, S. 290–292.

[80] Dieser erstmals 1959 von Jean-Marie Masson, S.J, gebrauchte Begriff für ein älteres Prinzip wurde auf der 32. Generalversammlung der Jesuiten (1974/75) zitiert und 1977 auch in einem offiziellen kirchlichen Dokument verwendet. Giancarlo Collet, „Inkulturation", in *LThK*³ (wie Anm. 1) V, S. 504f.; Konrad Hilpert, „Inkulturation. Anspruch und Legitimation einer theologischen Kategorie", in *Der eine Gott in vielen Kulturen: Inkulturation und christliche Gottesvorstellung*, ed. Konrad Hilpert (Zürich: Benziger, 1993) S. 16, 24f.

[81] Johannes Terhalle, „... ha la Grandezza de padri Gesuiti. Die Architektur der Jesuiten um 1600 und St. Michael in München", in *Rom in Bayern: Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten*, Reinhold Baumstark ed. (München: Hirmer, 1997) S. 83–146; Richard Bösel, „L'architettura dei nuovi ordini religiosi", in *Storia dell'architettura italiana: il Seicento*, 2 vols., ed. Aurora Scotti Tosini (Milano: Electa, 2003) I, S. 48–69, bes. 52f., 55–66; Levy, *Propaganda* (wie Anm. 39).

eine ordenseigene Tradition gebildet zu haben. In Brauns Aufsätzen zum Bau von St.Michael in München[82] spiegelt sich stets das Bestreben, autochthone Leistungen hervorzuheben: So weist er (zu Recht) auf die mangelnde Italianità der Fassade von St. Michael hin[83] und betont die Inventorenrolle von Friedrich Sustris (um 1540–1599)[84] sowie die Direktiven Herzog Wilhelms V. gegenüber dem Einfluss des römischen Generalats und der Position von P. Giuseppe Valeriano S.J.[85], der nach der Einsturzkatastrophe von 1590 als Experte nach München kam.[86] Zwar konnte der aus niederländischer Familie stammende, in Italien ausgebildete Sustris kaum als typischer Bayer gelten, aber zumindest war er weder Jesuit noch aus Rom entsandt und damit unverdächtig, im Auftrag des Generalats zu handeln. Und dieser Aspekt war Braun offenbar wichtig: Auch wenn er sich stets auf sorgfältige Archivrecherchen stützte, wurden seine Interpretationen anscheinend vom Wunsch gelenkt, die Bautätigkeit der Jesuiten von der hierarchischen Struktur der Gesellschaft Jesu getrennt zu betrachten. Dieses Interesse ist vor dem Hintergrund des Phantoms „Jesuitenstil“ und dessen politischen Implikationen nur allzu verständlich.

In der kunsthistorischen Fachwelt wurden Brauns Architekurbücher durchaus zur Kenntnis genommen, teilweise mit gönnerhaftem,[87] aber auch mit anerkennendem Tenor. So bezeichnete Alfred Schröder Brauns Buch über die rheinischen Jesuitenbauten als „endgültige[s] Begräbnis der Fabel vom Jesuitenstil“; die Kirchen seien „noch nie Gegenstand eingehender Untersuchung gewesen, um so mehr der Tummelplatz tendenziöser Charakteristik“. Braun möge mit diesem Buch „die Absicht vorgeschwebt haben, gegenüber dem tendenziösen Erbirrtum, als hätten die Jesuiten geflissentlich und im Dienste der Bestrebungen der katholischen Restauration den Ba-

---

[82] Joseph Braun S.J., „Planzeichnungen zur St. Michaelskirche und dem ehemaligen Jesuitenkolleg zu München“, *Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst* Neue Folge 8 (1931) S. 243–263; ders., „Friedrich Sustris und das Langhaus von St. Michael zu München“, *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 4 (1931) S. 37–56; ders., „Friedrich Sustris, der Schöpfer der St. Michaelskirche zu München“, *Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst* Neue Folge 10 (1933) S. 247–269.

[83] Braun, *Sustris* 1933 (wie Anm. 82) S. 247.

[84] Immer noch grundlegend: Manfred Hock, *Friedrich Sustris* (ungedruckte Dissertation München, 1952).

[85] * 1542 L'Aquila, S.J. 1574 Palencia (Spanien), † 15.7.1596 Napoli (Fernando García Gutiérrez, „Valeriano, Giuseppe“, in *DHCJ* IV, S. 3875f).

[86] Braun, *Sustris* 1931 (wie Anm. 82); Braun, *Sustris* 1933 (ebenda).

[87] Rezension von Julius Baum zu Braun, *Kirchenbauten* I (wie Anm. 75), *Monatshefte für Kunstwissenschaft* 1 (1908) S. 1032f.

rock begünstigt, nachdrücklichst die Wahrheit ans Licht zu rücken, daß sie sich vielmehr der heimischen, bodenständigen Bauweise bedient hätten."[88] Otto Garland fügte die Information bei, dass Gurlitt 1906 selbst unzufrieden mit seinen älteren Aussagen über die Jesuitenkirchen gewesen sei, aber auf mangelnde Forschungsaktivitäten verwiesen habe. Garland konstatiert, „Dieser Klage ist jetzt zum guten Teil abgeholfen." Braun habe ein „gediegenes Inventarwerk [geschaffen], aus dem man sich in allen einschlägigen Fragen zuverlässige Auskunft erholen kann."[89]

Ob Brauns Ordensobere verstanden, welche Fundgrube positiver, für das Außenbild der Gesellschaft hilfreicher Argumente Brauns nüchterne Architekturbücher enthielten, muss hingegen offen bleiben. Die Haltung des Generals Wernz gegenüber der Kunstgeschichte war anscheinend eher skeptisch. 1907 verlangte er eine Beschränkung ästhetischer Studien: Zwar solle die Geschichte der christlichen Kunst vermittelt werden, aber die Kunstgeschichte solle nicht von der Kunsttheorie getrennt werden, die innerhalb der Philosophie und Theologie anzusiedeln sei. Ansonsten sollten die Scholastiker lieber Sprachen lernen.[90] Wie bedeutend Brauns Erkenntnisse für die Geschichte der Gesellschaft Jesu waren, konnte bei einer solchen Zuordnung der Kunstgeschichte zur Ästhetik wohl kaum ins Bewusstsein treten. Dennoch scheint man Brauns Projekten den nötigen Raum verschafft zu haben.

Brauns Methodik im Rahmen der zeitgenössischen Kunstgeschichte

Brauns frühe Arbeiten zur Paramentik, die von seinem liturgischen Interesse als Priester ausgingen, bezogen sich vor allem auf mittelalterliche Objekte. Mit seiner Erforschung der ordenseigenen Bauten verschob sich Brauns Arbeitsgebiet zwangsläufig in die Neuzeit und damit auch in die Epoche des Barock. Wie befreite sich Braun aus dem Dilemma eines ästhetisch primär abgelehnten Stils und der Notwendigkeit, alle, auch die barocken Jesuitenkirchen zu bearbeiten? Soweit hier beurteilt werden kann, ging er einen doppelten Weg:

Zunächst ist es auffällig, dass Braun versuchte, den Begriff „Barock" zu vermeiden. In dem 1908 erschienenen Band über die Jesuitenkirchen der

---

[88] Rezension von Alfred Schröder zu Braun, *Kirchenbauten* I (wie Anm. 75), *Die christliche Kunst* 5 (1908/09) S. 50–52.

[89] Rezension von Otto Garland zu Braun, *Kirchenbauten* II (wie Anm. 75), *Die christliche Kunst* 8 (1911/12) S. 37f.

[90] ARSI, Prov.Germ. VII, S. 87 (Kopie eines Briefs des Generals Franz-Xaver Wernz an den Provinzial Ernst Thill, 1.9.1907).

Rheinischen und Niederrheinischen Provinz[91] unterteilte er die Bauten in „gotische" und „nichtgotische" Kirchen. Unter die letzteren subsummierte er alle Bauten, die in irgendeiner Form vom antiken Kanon abhängig waren.

In dem 1910 folgenden Band über die Bauten der Oberdeutschen Provinz[92] unterschied Braun die einzelnen Stilphasen durchaus, aber zeigte die Tendenz, die Ablösung der Renaissance durch den Barock zugunsten der ersteren zu verschieben. Damit klassifizierte er (an dieser Stelle)[93] nicht nur St. Michael in München, sondern auch noch die 1646 geweihte zweite Jesuitenkirche in Innsbruck als „Renaissancekirchen". Bei den belgischen Jesuitenkirchen schlug Braun eine stilgeschichtliche Volte, wenn er die 1583 begonnene Jesuitenkirche von Douai als Werk der „Renaissance im vollen Sinne des römischen Barock" bezeichnete.[94] Ob absichtlich oder nicht, ließ Braun die Grenzen der Baustile gelegentlich verschwimmen, indem er ihre gemeinsamen klassischen Wurzeln hervorhob.[95]

Weiterführend war der zweite Weg: die Beschränkung des Wissenschaftlers auf positivistische Materialerschließung. Auch wenn Braun sich wohl kaum mit der antimetaphysischen Haltung eines Positivismus im Sinne von Auguste Comte[96] befreunden konnte, scheint ihm doch dessen Postulat wissenschaftlicher Analyse aufgrund von sinnlich gewissen Tatsachen[97] nahegelegen zu haben. Braun nahm an einer Forschungsrichtung teil, die seit dem späten 19. Jahrhundert eine Gruppe deutscher Wissenschaftler vereinte: Neben seinen

---

[91] Braun, *Kirchenbauten* I (wie Anm. 75).

[92] Braun, *Kirchenbauten* II (wie Anm. 75).

[93] Die stilistische Einschätzung von St. Michael wechselt mehrfach: Braun, *Kirchenbauten* I (wie Anm. 75) S. 2: „gewaltiger Barockbau"; Braun, *Kirchenbauten* II (ebenda) S. 61: „die gewaltigste kirchliche Schöpfung der Renaissance" (Zitat nach Wilhelm Lübke).

[94] Braun, *Die belgischen Jesuitenkirchen* (wie Anm. 75) S. 104.

[95] Möglicherweise steht Braun hier in der älteren Tradition der Architekturgeschichte, etwa Albert Rosengartens, der an die Hochrenaissance den „Barockstil der Renaissance (Roccocostyl)" anschließen lässt: Rosengarten, *Stylarten* (wie Anm. 41) S. 391–401. Nomenklatorische Unsicherheiten in bezug auf Renaissance und Barock werden zum Beispiel auch anhand der Beschreibungen des Passauer Doms im 19. Jahrhundert fassbar: Karl Möseneder, „Zur Rezeptions- und Forschungsgeschichte", in *Der Dom in Passau: vom Barock bis zur Gegenwart*, ed. Karl Möseneder (Passau: Passavia, 1995) S. 13–39, bes. 19–24.

[96] Siegfried Berger, „Comte, Auguste", in *Metzler Philosophen Lexikon*, ed. Bernd Lutz (Stuttgart et al.: Metzler, ^{3}2003) S. 146–148.

[97] Hartmut Przybylski, „Positivismus", in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 vols. (Basel: Schwabe, 1971–2007) VII, S. 1118–1122.

Mitbrüdern Duhr und Beissel waren in ihr besonders Georg Dehio (1850–1932)[98] und Paul Clemen (1866–1947)[99] maßgeblich. Georg Dehio hatte 1899 ein knappes Nachschlagewerk ins Auge gefasst, das die Baudenkmäler aller deutschen Landschaften und aller Epochen dem Fachpublikum und interessierten Laien in Daten und Kurzbeschreibungen bekannt machen sollte. Zwischen 1905 und 1912 erschien die erste Auflage des damals fünfbändigen „Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler",[100] das bis heute fortlaufend erweitert und überarbeitet wird. Genau in diesem Zeitraum publizierte Braun seine ersten Bücher zu Architektur und Inventar von Jesuitenkirchen. Diese Korrelation wird kaum zufällig sein – das Bemühen um sauber recherchierte, aber ohne ästhetische Elogen auskommende Denkmalerfassung erscheint bei Dehio und Braun vergleichbar. Allerdings dürfte Braun von Anfang an nicht nur den deutschsprachigen Raum im Blick gehabt haben wie Dehio, sondern – entsprechend der internationalen Aktivität der Jesuiten – ganz Mittel- und Südeuropa. Was Heinrich Lützeler (1902–1988)[101], Nachfolger von Paul Clemen auf dem Bonner Lehrstuhl Justis, 1937 zum 80. Geburtstag von Braun über den Jubilar formulierte, hätte auch über Dehio geschrieben werden können:

„Er [J. Braun] sucht nicht die Neugestaltung des Kunstwerks im begeisternden Wort, so wie es Winckelmann gefordert und grundgelegt hat, eine Kunstbeschreibung müsse sich einem Werk wie flüssiges [sic] Gips anpassen. Braun richtet vielmehr seine ganze Kraft auf die Klarstellung der Tatbestände: er sammelt möglichst vollständig das Material; er durchforstet mit erstaunlichem Fleiß und Wissen die kunstgeschichtlich aufschlußreichen, literarischen Quellen; er katalogisiert die Formen und möchte also mit seinen Veröffentlichungen jedem zur Hand sein, möchte brauchbare „Handbücher" schaffen. Das ist ihm in vollem Maße gelungen [...]. Bei allem Bemühen um das Stoffliche ist aber Braun nicht jenem blinden Maulwurfsfleiß verfallen, den Nietzsche so sehr gehaßt hat. Immer wieder stößt man in seinen Schriften auf Sätze, die Weite der Anschauung verraten, die klar bekennen, daß die Bestandsaufnahme der Kunst nicht das Letzte ist."[102] Während ein per-

---

[98] Peter Betthausen, *Georg Dehio: Ein deutscher Kunsthistoriker* (München et al.: Deutscher Kunstverlag, 2004) S. 251–262.

[99] Knopp, *Bauforschung* (wie Anm. 24) S. 255–257.

[100] Markus Weis, „Zur Geschichte des Handbuchs der Deutschen Kunstdenkmäler", in *ZeitSchichten* (wie Anm. 24) S. 60–67.

[101] Deutsche biographische Enzyklopädie (wie Anm. 1) VI, S. 525.

[102] München, Archiv der deutschen Provinz der Jesuiten, Abt. 47, Nr. 548, A 3 (Zitat in: Nachruf von Michael Hartig, Typoskript, 1947).

sönlicher Kontakt Brauns zu Dehio nicht zu belegen ist, kannte Braun mit Sicherheit Paul Clemen, den 1893 ernannten ersten Provinzialkonservator der Rheinlande. Clemen rezensierte 1924 Brauns Monumentalwerk über den *Christlichen Altar*, und zwei Jahre später widmete Braun dem Konservator einen Aufsatz zum 60. Geburtstag,[103] wofür Clemen sich brieflich bedankte.[104]

Braun mag bereits von Clemens bauhistorischen Untersuchungen und Befunddokumentationen, die bis heute als beispielhaft gelten,[105] gelernt haben, als er begann, Quellen- und Bauforschung zu verbinden. Clemen kann ihm Argumentationshilfen gegeben haben, als Braun die massiven Irrtümer Gurlitts in Bezug auf das Alter der nachgotischen Jesuitenkirchen korrigieren musste: Die Kölner Jesuitenkirche zeigt romanische und gotische Elemente, obwohl sie ab 1618 als kompletter Neubau errichtet worden war.[106] Wie Braun erkannt haben muss, ist Mariä Himmelfahrt ein ausgezeichnetes Beispiel für die visuelle Einbindung einer neuen Jesuitenkirche über Stilzitate in die gewachsene, teils noch mittelalterliche Stadtlandschaft, d.h. für das oben beschriebene Prinzip der Akkomodation.

Vor allem erscheint es bemerkenswert, wie Joseph Braun trotz anfänglicher Abneigung gegen die Kunstepoche des Barock detaillierte, vorurteilslose Sachforschung betrieben hat. Den Auslöser für diese Arbeitsweise, die ihn mit Duhr und Beissel verband, kann die politisch notwendige Apologetik seines diffamierten Ordens geboten haben, die von Seiten des Generalats mehrfach gefordert wurde. Braun mag es als seine Aufgabe erkannt haben, die Gesellschaft Jesu durch historische Argumente – v. a. die Beschreibung und Akzeptanz von Stilpluralität bei den Ordensbauten – von den Mythen zu befreien, die sich mit dem Begriff des „Jesuitenstils“ verbanden. Dass damit allmählich die gesamte Kunstepoche des Barock neu bewertet wurde, war vielleicht keine primäre Absicht Brauns, sondern eine Folge seiner bewusst indifferenten Haltung gegenüber den Phänomenen. Die Kunstgeschichte war damit Nutznießerin einer anfangs ungerichteten Suche nach der

---

[103] Joseph Braun S.J., „Ein Dokument zur Entstehungsgeschichte der großen Schreine des 12. und 13. Jahrhunderts“, in Festschrift zum 60. Geburtstag von Paul Clemen, 31.10.1926, ed. Wilhelm Worringer, Heribert Reiners und Leopold Seligmann (Bonn: Cohen, 1926) S. 309–317.

[104] München, Archiv der deutschen Provinz der Jesuiten, Abt. 47, Nr. 584, B 2 (Paul Clemen an P. Joseph Braun, Bonn, 10.5.1926).

[105] Knopp, Bauforschung (wie Anm. 24) S. 256.

[106] Christoph Bellot, „St. Mariae Himmelfahrt, Kirche des Jesuitenkollegs", in Kölner Kirchen und ihre Ausstattung in Renaissance und Barock 3, Colonia Romanica 20 (Köln: Greven, 2005) S. 33–102.

„Wahrheit".[107] Braun hat jedenfalls wesentlich dazu beigetragen, dass sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine eigenständige Barockforschung entwickeln konnte, die nicht mehr unter dem Zwang stand, sich gegen die Beschäftigung mit Renaissance und Klassizismus absetzen und ästhetisch rechtfertigen zu müssen.

Zusammenfassung

Joseph Braun S.J. (1857–1947) nahm trotz seiner theologisch-philosophischen Ausbildung maßgeblich an zwei Forschungsrichtungen der Kunstgeschichte teil: Er verfasste grundlegende Werke zur Realienkunde und wurde – trotz anfänglicher Vorbehalte – einer der Väter der deutschen Barockforschung. Die Gleichsetzung des Barockstils mit dem „Jesuitenstil", die vielfach den Boden für Polemik gegen die Societas Jesu abgab, kann Braun zu seiner Tätigkeit motiviert haben. Sein Interesse an der stilistisch facettenreichen Sachüberlieferung seines Ordens war möglicherweise zunächst ein apologetisches: die Verteidigung der Societas Jesu gegen die Unterstellung eines visuellen „Imperialismus".

Summary

Despite his philosophical and theological formation Joseph Braun S.J. (1857-1947) participated significantly in two research areas in the history of art: he wrote fundamental works on the history of material culture and, despite initial reservations, he was one of the pioneering researchers of the German baroque. The equating of the baroque style with the 'Jesuit style', which was often the basis for a polemic against the Society of Jesus, could have inspired Braun to choose this field. His interest in the stylistically multi-faceted material legacy of his religious order was possibly at first apologetic: the defense of the Society of Jesus against the charge of visual 'imperialism'.

Sumario

Amén de sus estudios filosófico-teológicos, el Padre Joseph Braun S. J. (1857–1947) también contribuyó mucho a la formación de dos nuevas áreas de investigación, en el campo de la historia del arte. Por un lado, compuso obras fundamentales sobre el conocimiento de la cultura material ("Realienkunde") y por otro lado, no obstante algunas reservas con las que primero se habían recibido sus ideas, el Padre Braun se convirtió, más adelante, en uno de los padres de la investigación sobre el barroco, en los países de expresión germánica. La frecuente equiparación del estilo barroco con el llamado "estilo jesuita" ("Jesuitenstil"), que a menudo desembocaba en una polémica

[107] Braun, Liturgische Gewandung (wie Anm. 16) S. VI.

contra la Compañía de Jesús, puede haberle dado motivo al padre Braun para que se dedicase a esa labor erudita. Su interés por las polifacéticas características estilísticas de los objetos de arte que se conservavaban en las casas de su Orden, parece haber seguido, en un principio, rumbos apologéticos : el Padre Braun quería defender a la Compañía contra aquéllos que le reprochaban una actitud de "imperialismo" visual.

CONSTRUCTION ET ENJEUX DU SAVOIR ETHNOGRAPHIQUE SUR LA CHINE DANS L'ŒUVRE DE MATTEO RICCI S.J.

Matthieu Bernhardt*

La fascination exercée par le Cathay sur l'imaginaire occidental à la Renaissance a entraîné l'Europe dans les entreprises d'exploration les plus célèbres de son histoire. La découverte de l'Amérique, on le sait, n'est pas étrangère à cette fascination. Convaincu de pouvoir rejoindre par voie maritime le mystérieux royaume aux richesses inépuisables décrit par Marco Polo, Christophe Colomb s'embarque sur l'Atlantique et mettra d'ailleurs plusieurs années à réaliser que les terres découvertes de l'autre côté de l'océan ne sont pas celles du Grand Khan. Malgré l'intérêt suscité par le continent américain, la recherche du Cathay se poursuit, mais tout le 16e siècle s'écoule avant que Matteo Ricci[1] ne fasse enfin le jour sur l'un des plus grands mystères de l'histoire géographique en dévoilant l'identité de la Chine et du Cathay :

---

* Matthieu Bernhardt est titulaire d'une licence ès lettres, obtenue à l'Université de Genève en 2004. Il a ensuite travaillé comme teaching assistant dans le Département de littérature française de UW-Madison aux Etats-Unis en 2004-2005. Engagé comme assistant de recherche et d'enseignement par le Département de langue et de littérature françaises modernes de l'Université de Genève où il s'est spécialisé dans la littérature géographique à la Renaissance, M. Bernhardt est actuellement membre de l'Institut suisse de Rome (ISR) et titulaire d'une bourse auprès du Fonds national suisse de la recherche scientifique (FNS).

Cet article présente les premiers résultats d'une recherche qui s'inscrit dans le cadre d'une thèse de doctorat dirigée par le Prof. Frédéric Tinguely et intitulée La Chine en partage : de la genèse à la publication de l'œuvre de Matteo Ricci, dont l'achèvement est prévu à l'automne 2011. Il a vu le jour à la suite d'un travail mené à l'ARSI grâce au soutien de l'ISR et du FNS que nous tenons à remercier ici.

Les modifications apportées à la Relation de Ricci par Nicolas Trigault, qui donneront naissance à la fameuse Histoire de l'expédition chrétienne au Royaume de la Chine, ne sont pas prises en compte ici et feront l'objet d'une publication ultérieure. Ce n'est donc pas à l'œuvre diffusée au 17e siècle que nous nous référons dans la présente étude, mais au manuscrit même de Matteo Ricci, publié pour la première fois en 1911 par Tacchi Venturi sous le titre d'Opere storiche del P. Matteo Ricc.

[1] * 6. X. 1552 Macerata, S.J. 15. VIII. 1571 Roma, †11. V. 1610 Beijing (DHCI IV. P. 3351).

Questi Saraceni dichiarorno anco più chiaramente esser la Cina il Cataio e quella Città di Pacchino il Cambalù, e che nel mondo non vi era altro Catayo che questo. Perciò i Padri ritornorno a avisare i nostri e nella India et in Europa che ben potevano emendare tutti i Mappamondi che facevano regno distinto il Cataio dalla Cina, ponendolo fuori de' Muri Settentrionali, assai fuora del suo luogo. E se bene la Città di Pacchino, che fu anco Corte del Tartaro descendente di Tamorlano, detta Cambalù, era tutta mutata e forsi fatta più piccola, e per questo non vi era in essa il milione di ponti che dice Marco Polo [...].[2]

Ironiquement, les Européens découvrent l'Amérique et se croient au Cathay, mais, une fois arrivés en Chine, il leur faudra plus de cent ans pour acquérir la certitude qu'il s'agit bien du pays décrit par Marco Polo. Il y a plusieurs raisons à cette confusion. La première découle de la fermeture des frontières par la dynastie Ming. Bien qu'arrivés sur les côtes chinoises à l'aube du 16e siècle, les Portugais, empêchés de circuler librement dans le pays, ne parviennent pas à récolter des informations précises et détaillées. La seconde réside dans l'influence de Marco Polo sur la littérature géographique occidentale de l'époque. Son livre, dont la valeur documentaire est aujourd'hui largement contestée, représentait une autorité majeure pour les voyageurs de la Renaissance. De Christophe Colomb à Matteo Ricci, tous semblaient en avoir un exemplaire en poche durant leurs pérégrinations. Il suffit de parcourir la littérature géographique sur la Chine de l'époque pré-moderne pour constater qu'il constitue une référence presque absolue. On comprend dès lors pourquoi, même après avoir été confortés dans leur intuition que la Chine et le Cathay n'étaient qu'un seul et même pays par les témoignages des « sarrasins », les missionnaires jésuites de Chine durent attendre l'arrivée de Bento de Gois S.J. pour en apporter la preuve.[3] Malgré la persistance du mystère à l'égard du Cathay, un savoir ethnographique et géographique sur la Chine s'élabore progressivement au fil du 16e siècle. Entre l'ambassade

---

[2] Matteo Ricci, Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina, Quodlibet, Macerata, 2000, p.358.

[3] * 1562 Vila Franca do Campo, Azores, S.J. 1584 Goa, † 10.IV. 1607 Suzhou (DHCI II. p. 1765), parti d'Agra en 1602 pour rejoindre la Chine par voie de terre (il atteignit Suzhou en 1605), Bento de Gois devait, par son voyage, prouver l'identité de la Chine et du Cathay dont les jésuites d'Inde continuaient à douter. Matteo Ricci, sur la base d'un carnet de notes du jésuite portugais et des informations recueillies par un de ses compagnons de voyage, rend compte de cette aventure dans les chapitres 12 à 14 du livre V de son œuvre. Les mesures géographiques de Ricci, les informations fournies par les « sarrasins » et le voyage de Gois n'ont toutefois pas suffi à convaincre tout le monde, puisque certains jésuites continueront à chercher le Cathay au Tibet au cours du 17e siècle (voir notamment les lettres de Pedro de Andrade, in Hugues Didier, Les Portugais au Tibet, Chandeigne, Paris, 1996).

portugaise conduite par Tomé Pires en 1517 et l'arrivée de Matteo Ricci en 1582, plusieurs voyageurs, principalement des missionnaires et des marchands, pénètrent dans le continent chinois, la plupart du temps sans autorisation et au péril de leur vie.[4] En plus de ces quelques témoignages oculaires, la récolte de livres chinois, qui étaient ensuite traduits à l'aide d'interprètes à Manille ou à Macao, a permis à l'Europe de ne pas rester complètement ignorante de ce monde fermé dont elle cherchait à percer les mystères. Toutefois, la publication de la Relation de Matteo Ricci en 1615, au même titre qu'elle dévoile l'identité du Cathay et de la Chine, marque un tournant décisif à l'égard de la représentation occidentale de l'Empire du Milieu.

S'il ne fait aucun doute que la valeur informative du témoignage de Ricci dépasse largement celle des témoignages antérieurs, le missionnaire italien, contrairement à l'opinion répandue dans les études ricciennes, tire parti des écrits de ses prédécesseurs, reprend parfois leurs propos pour les corriger, les nuancer ou simplement les prolonger. Toutefois, le seul auteur auquel le jésuite se réfère explicitement est Marco Polo. De plus, le *Catalogue de la bibliothèque du Pé-t'ang*, dans lequel H. Verhaeren reconstitue la liste des ouvrages occidentaux dont les missionnaires disposaient à l'époque, ne mentionne aucun livre sur la Chine publié avant que Ricci ne commence à rédiger sa Relation (à l'exception des *Navigationi et Viaggi* de Giambattista Ramusio).[5] La critique riccienne en a par conséquent trop vite déduit que Ricci n'avait pas connaissance de la littérature renaissante consacrée à l'Empire du Milieu.[6] C'était sans compter sur la formidable circulation des

---

[4] On trouvera une liste succinte des voyageurs qui précédèrent Ricci en Chine à la Renaissance dans Joseph Sebes S.J., « The Precursors of Ricci », dans East meets West, The Jesuits in China 1582-1773, Loyola University, Chicago, 1988, pp.19-61. Pour une traduction française de cet article, voir Matteo Ricci, un jésuite en Chine. Les savoirs en partage au XVIIe siècle, éd. Michel Masson, Facultés jésuites de Paris, Paris, 2010, pp.35-68.

[5] Hubert Verhaeren, Catalogue de la Bibliothèque du Pét'ang, Imprimerie des Lazaristes, Pékin, 1949. Comme l'auteur le précise, la liste des ouvrages réunis par Ricci dans la Bibliothèque du Nant'ang, qu'il fonda en 1605, n'est pas exhaustive. Suite à un décret impérial, les jésuites furent déportés à Macao en 1617 et ne purent récupérer leur résidence du Nant'ang qu'en 1623. Durant ces six années d'absence, la bibliothèque a connu un nombre inestimable de pertes (cf. « Préface », p.VI). Le Catalogue dressé par Verhaeren ne peut donc fonctionner comme référence absolue. Pour les éditions de Ramusio retrouvées dans cette bibliothèque, voir Idem, col. 996-997.

[6] Gaetano Ricciardolo, dans un ouvrage bien documenté, s'est toutefois penché sur l'œuvre de Ricci et ses rapports à la littérature géographique sur la Chine. Bien que la thèse qu'il soutient, à savoir la remise en cause de l'authenticité de la relation riccienne, nous semble douteuse, l'ouvrage de Ricciardolo montre bien que l'œuvre de Ricci ne saurait être envisagée indépendamment des écrits sur la Chine qui la précèdent. Voir Gaetano Ricciardolo, Oriente e Occidente negli scitti di Matteo Ricci, Napoli, Chirico, 2003.

textes et des savoirs dans les comptoirs d'Extrême-Orient et en particulier au sein de la Compagnie de Jésus. En réalité, l'œuvre de Matteo Ricci s'inscrit pleinement dans la continuité de cette littérature. Loin de vouloir démentir la représentation idéalisée de la Chine alors diffusée en Europe, le jésuite italien en tire profit pour justifier une méthode d'évangélisation particulière, fondée sur le principe d'accommodation culturelle.

Les informations sur la Chine que François Xavier[7] recueille au milieu du 16e siècle, essentiellement par le biais des témoignages japonais, l'ont déjà convaincu de rompre avec la méthode de la « table rase » généralement appliquée dans les terres de mission.[8] Cette orientation est ensuite largement suivie par les missionnaires jésuites d'Extrême-Orient. Elle fait d'ailleurs l'objet d'un traité théorique, mis au point par Alexandre Valignano[9] puis trouve sa réalisation pratique avec Matteo Ricci en Chine et, un peu plus tard, avec Roberto de Nobili[10] en Inde. Dans la lignée de ses deux illustres prédécesseurs, lorsqu'il entreprend de faire le récit de son aventure après avoir passé plus de 25 ans en Chine, Matteo Ricci considère la connaissance de l'Autre comme un présupposé indispensable à sa conversion au christianisme. Il ne s'agit pas simplement d'apprendre leur langue et de se conformer à leurs pratiques culturelles pour persuader les Chinois de la vérité du message chrétien, mais bien de comprendre leurs croyances, leur histoire et leur mode de pensée afin de placer la rencontre interculturelle sous le signe de la transparence et d'encrer le message évangélique au cœur même de l'univers chinois. Dans cette optique, la représentation riccienne de la Chine obéit à une volonté de transmettre à l'Europe – et aux missionnaires qui poursuivront son entreprise – le tableau le plus complet et le plus fidèle de la civilisation chinoise. Bien que le discours riccien soit déterminé par des enjeux apologétiques, sa valeur informative est par conséquent incontestable. A certains égards d'ailleurs, l'apologie de la méthode d'évangélisation est même motivée par la précision de l'information ethnographique. L'analyse détaillée du système éducatif en Chine, la description de la doctrine confucéenne et des dérives qu'elle subit sous l'influence du bouddhisme et

---

[7] *7. IV. 1506, premier compagnon, † 3. XII. 1552 Shangchuan (DHCJ III. p. 2140).

[8] La correspondance épistolaire de François Xavier relative à la Chine est publiée dans Mon. Sin., Vol. I (1542-1562).

[9] * 7. II. 1539 Chieti, S.J. 29. V. 1566 Roma, † 20. I. 1606 Macao (DHCJ IV. p. 3877), Alessandro Valignano, Il Ceremoniale per i missionari del Giappone, Roma, Storia e Letteratura, 1946. Ce traité a fait l'objet d'une excellente étude de Joseph Franz Schütte, parue en anglais sous le titre de Valignano's Mission Principles for Japan, 2 vol., St. Louis, Institute of Jesuit Sources, 1980.

[10] * IX. 1577 Roma, S.J. 1596 Napoli, † 16. I. 1656 Madras (DHCJ II. p. 1059).

du pouvoir grandissant des eunuques, de l'importance des apparences et des relations sociales ne sauraient qu'encourager l'Occident à approuver les quelques concessions identitaires impliquées par la méthode du missionnaire italien. Il y a dans tous les cas, dans l'œuvre de Matteo Ricci, un lien étroit entre la description ethnographique de la Chine – déployée dans le premier livre de sa Relation – et l'entreprise missionnaire – racontée dans les quatre livres suivants. Dans le chapitre d'ouverture (I, 1), l'auteur concède d'ailleurs que le récit de la première mission jésuite en Chine, pour être pleinement intelligible, doit être précédé d'un tableau descriptif :

> Ma perché le cose della Cina comunemente sono assai diverse dalle nostre, e questo trattato si fa principalmente per i nostri europei, serà necessario, inanzi al cominciare la materia principale, dichiarare qualche cosa del sito, costumi, leggi et altre cose proprie della Cina, specialmente quelle in che discrepano da' nostri paesi, per potersi meglio intendere la materia della entrata de' nostri e principio che si diede alla Christianità, senza far poi molte digressioni.[11]

La charge d'altérité du monde chinois est si grande qu'entreprendre d'emblée de raconter les premiers pas des jésuites dans cette nouvelle contrée obligerait l'auteur à faire de longues digressions qui nuiraient à la fluidité de son récit. Ce dernier estime donc préférable de commencer par décrire l'altérité chinoise. La présence d'une telle description dans une relation missionnaire jésuite n'a rien de surprenant. Elle est tout à fait conforme aux instructions de la Compagnie, relatives à l'écriture des lettres annuelles. Il était en effet demandé aux missionnaires de fournir des informations sur les coutumes, la situation politique et économique des pays rencontrés afin, notamment, de permettre une meilleure gestion de l'Ordre. Toutefois, en donnant explicitement un rôle d'instrument d'intelligibilité au livre I, Ricci investit déjà le compte-rendu ethnographique d'une fonction singulière. De plus, chez Ricci, la matière ethnographique ne semble pas remplir une simple fonction informative. Elle ne se borne pas non plus seulement, comme il le prétend, à planter le décor pour faciliter la narration à venir. Elle semble plutôt l'anticiper en donnant au lecteur les clés pour comprendre, voire pour approuver, l'action des protagonistes. En d'autres termes, la fonction informative de la description riccienne se double d'une fonction apologétique, en ce sens que le tableau de la Chine dépeint par Ricci prédispose le lecteur à valider le projet missionnaire. Il n'en reste pas moins que la plupart des informations véhiculées dans cette description se retrouvent dans la littérature

[11] Ricci, Della entrata (n. 2), p.6.

antérieure. La singularité de l'œuvre du jésuite ne peut donc être perçue qu'à l'aune des rapports qu'elle entretient avec les textes occidentaux sur la Chine qui l'ont précédée.

La constitution d'un réseau intertextuel

La littérature géographique sur la Chine à la Renaissance est quantitativement faible lorsqu'on considère le vaste corpus de textes traitant du Nouveau Monde ou de l'Empire ottoman. Principalement constituée d'écrits ibériques, cette littérature a ceci de particulier qu'elle semble s'inscrire presque entièrement dans un réseau intertextuel. Devant l'interdiction faite aux étrangers de pénétrer à l'intérieur du continent par les autorités Ming, les témoignages oculaires sont fort rares et souvent incomplets ou du moins inaptes à répondre à la curiosité suscitée par l'Empire du Milieu. Les auteurs qui entendent traiter de ce sujet sont donc tout naturellement conduits à lire les ouvrages de leurs prédécesseurs pour tenter de compléter leur savoir. Durant la seconde moitié du 16e siècle, période à laquelle sont diffusées les premières grandes descriptions de la Chine, rares sont les textes dont la teneur documentaire ne provient pas, dans une plus ou moins large mesure, de témoignages antérieurs. De Gaspar da Cruz OP (1520-1570) à Pierre du Jarric S.J.[12], en passant par Bernardino de Escalante (1535-160?), Juan Gonzalez de Mendoza (1545-1618) et Luis de Guzman S.J.[13], tous les auteurs qui proposent une description substantielle de l'Empire du Milieu semblent puiser dans la littérature précédente. Il est d'ailleurs significatif, à cet égard, que l'ouvrage le plus complet et le plus diffusé à cette époque, l'*Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del Gran Reino de la China*[14], soit écrit par un auteur qui n'a jamais mis les pieds en Chine. Or, du moment que ce corpus géographique est le produit d'une chaîne d'informations, il s'agit de comprendre comment s'est constituée sa base documentaire et de retrouver les voies par lesquelles passe l'information pour aboutir aux textes retenus

---

[12] * 1566 Toulouse, S.J. 8. XII. 1582, † 2. III. 1617 Saintes (Somervogel IV. p. 750).

[13] * 1544 Osorno, S.J. 3. V. 1563, † 10. I. 1605 Madrid (DHCJ II. p. 1859).

[14] Publié pour la première fois à Rome en 1585, une seconde édition de ce livre paraît la même année à Valence ainsi qu'une version italienne à Venise. Il connaît encore dix-neuf rééditions en italien avant la fin du siècle et onze en espagnol ; à quoi il faut ajouter trois éditions française (1588, 1589 et 1600), une édition anglaise en 1588, latine en 1589, néerlandaise en 1595 et allemande en 1597. En tout, quarante-six éditions en sept langues paraissent en Europe avant la fin du 16e siècle.

Pour l'édition originale, voir Juan Gonzalez de Mendoza, Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran reino de la China, Roma, B. Grassi, 1585. Les citations qui suivent proviennent de la version française de l'œuvre de Mendoza parue en 1606 et relativement fidèle à l'original (Histoire du Grand Royaume de la Chine, Paris, Jean Arnaud, 1606).

jusqu'alors par l'historiographie. Il n'existe en réalité pas de source première au savoir sur la Chine, à l'exception peut-être de Marco Polo. Mais, en plus des légendes qu'il ajoute à ses observations, le Vénitien n'a pas connu la Chine des Ming et le cadre politico-culturel qu'il décrit est bien différent de celui qu'ont découvert les voyageurs de la Renaissance. Pour comprendre la spécifité de la représentation ethnographique de l'Empire du Milieu dans l'œuvre de Matteo Ricci, il apparaît donc pertinent de procéder à un bref examen chronologique des textes en partant de l'époque des Grandes Découvertes.

Les deux premiers témoignages oculaires sur la Chine à atteindre l'Europe, probablement vers 1527, sont des lettres envoyées par Cristovao Vieira et Vasco Calvo, faits prisonniers à la suite de l'échec de l'ambassade portugaise conduite par Tomé Pires. Ces lettres véhiculent les seules informations écrites de première main, récoltées durant la première moitié du 16e siècle. Elles n'ont toutefois circulé que dans les milieux officiels, avant de servir de sources documentaires à la troisième *Decada* de l'historien portugais João de Barros, publiée à Lisbonne en 1563.[15] La portée informative de la missive de Vieira est considérable, puisqu'elle rend déjà compte de l'existence de quinze provinces en Chine, du fait que ces provinces sont administrées par des lettrés, de quelques produits du pays ou encore de la nécessité de se plier à l'étiquette chinoise si l'on entend être accepté dans l'Empire.[16] Mais, du fait que ces données ne sont diffusées qu'au moment de la publication de l'œuvre de Barros, il faut attendre la *Cosmographia universalis* de Sébastien Münster, parue à Bâle en 1544, pour voir la première évocation de la Chine dans la littérature européenne renaissante. L'édition de 1550 des *Viaggi e peregrinationi* de Ramusio contient, quant à elle, une lettre du voyageur italien Andrea Corsali adressée à Giuliano de Medici qui recèle quelques informations fragmentaires sur la Chine. Malgré sa faible teneur documentaire, ce texte recouvre une certaine importance dans notre étude puisqu'il est possible, si l'on se réfère au *Catalogue de la bibliothèque du Pét'ang*, que Ricci en possédait un exemplaire.

Au début de la seconde moitié du 16e siècle, avec l'arrivée des jésuites sur les côtes chinoises, des données géographiques et ethnographiques plus substantielles commencent à circuler sous forme manuscrite au sein de la Compagnie. Elles sont rapidement diffusées en Europe à travers les premières

---

[15] João de Barros, Terceira Decada da Asia, Lisboa, J. de Barreira, 1563.

[16] Pour une description plus complète de ces lettres et de leur utilisation dans les chroniques portugaises du 16e siècle, voir Donald F. Lach, Asia in the making of Europe, Vol. II, The Century of Discovery, Chicago, University of Chicago Press, 1965, pp. 731-741.

publications des « Avis particuliers » et des lettres annuelles. François Xavier, d'abord, ponctue sa correspondance d'informations sur la Chine recueillies auprès de ses interlocuteurs japonais et de marchands portugais. Certaines d'entre elles vont constituer de véritables *topoï* de la littérature des décennies ultérieures. François Xavier est en effet le premier à représenter la Chine comme un pays favorable à l'expansion du christianisme en avançant l'idée d'un peuple sage, d'un gouvernement bien réglé et d'un royaume pacifique qu'on retrouve constamment chez ses successeurs. On voit là s'ébaucher le parallèle entre la morale chinoise et la morale chrétienne que Matteo Ricci exploitera savamment dans son apostolat aussi bien que dans ses écrits destinés à l'Europe. Mais c'est surtout par la conviction que la conversion de l'Asie, et notamment du Japon, doit passer par la conversion de la Chine que Xavier va déterminer ses successeurs à s'intéresser prioritairement à l'Empire du Milieu. Devant l'admiration que les Japonais vouent à leurs puissants voisins, on ne saurait douter qu'ils les suivraient aisément sur le chemin de la Vérité chrétienne. Xavier écrit d'ailleurs à cet égard : « la grande objection que nous opposent les Japonais est que si les choses étaient comme nous le prêchons, comment se fait-il que les Chinois n'en aient jamais entendu parler. »[17] On voit bien ici que l'idéalisation de la Chine, contrairement à l'idée répandue par l'historiographie, prend naissance avant les premiers témoignages oculaires des voyageurs portugais de la seconde moitié du 16e siècle. Mort sur l'île de Shangchuan en août 1552 sans avoir pu pénétrer sur le continent chinois et sur la base seule de ses conversations avec les Japonais et les marchands portugais, le père des missionnaires peut sans aucun doute être considéré aussi bien comme le moteur premier de l'évangélisation de la Chine que comme le premier peintre occidental d'une Chine idéale à la Renaissance.

Durant les 30 années qui séparent la mort de Xavier de l'entrée officielle de Michele Ruggieri et Matteo Ricci sur le continent chinois, les jésuites s'évertuent sans relâche à percer les frontières de l'Empire du Milieu et s'emploient à préciser le tableau géographique esquissé par le missionnaire espagnol. Ainsi, le 23 novembre 1555, Melchior Nuñez Barreto[18], alors provincial de l'Extrême-Orient et après avoir passé quelques mois à Canton, écrit une longue lettre de Macao à ses frères de Goa et d'Europe dans laquelle figure l'une des premières descriptions détaillées de la Chine. La partie ethnographique de cette lettre est publiée en 1565 à Coïmbra dans

---

[17] Cité dans Matteo Ricci, un jésuite en Chine (n. 4), p.40. Ces propos figurent dans une lettre envoyée par Xavier, de Yamaguchi, en 1551 à ses frères de Goa. La version originale est parue dans Xavier, tomus 2.

[18] * 1519-1521 Oporto, S.J. 11. III. 1543 Coímbra, 10. VIII. 1571 Goa (DHCJ I. p. 353).

une traduction castillane, sous le titre d'*Informacion del Reino de la China*, tandis qu'une version *in extenso* paraît à Venise la même année, dans une traduction italienne, dans les *Diversi Avisi Particolari dell'Indie di Portogallo (1551-1558)*. Ces éditions simultanées en divers lieux d'Europe démontrent que la lettre de Nuñez Barreto a sans doute circulé intensément dans les milieux jésuites entre le moment de sa rédaction et celui de sa publication. Il en va de même du récit de Galeote Pereira, dont l'original est aujourd'hui perdu mais qui fut copié par les jésuites du Collège de Goa, avant d'être publié en italien dans les *Nuovi Avisi dell'Indie di Portogallo* à Venise en 1565. Pereira est un marchand portugais qui trafiquait sur les côtes chinoises avant d'être capturé en 1549 et détenu en Chine du Sud durant près de trois ans. Le récit de son aventure, qui contient de nombreuses informations à caractère ethnographique, a donc probablement été rédigé avant celui de Nuñez Barreto, mais il n'a été mis en forme par les jésuites de Goa qu'en 1561. Quoi qu'il en soit, ces deux textes jouent un rôle de premier plan à l'égard de la diffusion des connaissances sur la Chine dans la mesure où ils confirment implicitement, en les précisant, les informations recueillies par François Xavier et contiennent, en germes, les traits caractéristiques des descriptions ultérieures. Les données restent approximatives, mais ces écrits rendent compte du système administratif et judiciaire chinois, en relevant à la fois son bon fonctionnement et la cruauté des magistrats. Ils soulignent l'industrie du peuple, l'absence de mendiants, la condition recluse des femmes, la fertilité de la terre, la grandeur et la beauté des villes... Surtout, ils évoquent les questions religieuses en mettant l'accent sur le peu de fermeté des croyances, la mauvaise réputation des bonzes et la disposition des Chinois à devenir chrétiens en vertu de leur bon sens.[19] Ce sont là autant de thèmes qu'on retrouve presque constamment dans la littérature ultérieure.

Les destins de ces deux textes sont toutefois fort distincts. Contrairement à la lettre de Barreto, qui semble avoir connu une moindre influence en dehors des milieux jésuites, le récit de Pereira est une des sources majeures du savoir sur la Chine à la Renaissance. Le Traité de Gaspar da Cruz, que les historiens s'accordent à considérer comme le première publication européenne exclusivement consacrée à la Chine, reproduit en effet un tiers de l'œuvre de

---

[19] Galeote Pereira écrit que les Chinois « sono capaci anco di ragione » et sont de ce fait tout disposés à « ricevere la cognitione della Verità » (voir Nuovi Avisi dell'Indie di Portogallo (1551-1558), Venetia, 1565, 4a Parte, « Alcune cose del paese della Cina sapute da portughesi... », p.71r). Melchior Nuñez Barreto se montre tout aussi optimiste à l'égard de la conversion de la Chine, du fait que ses habitants sont « de muy buen entendimiento » (voir Información del Reino de la China, impresa en Coimbra, en lengua castellana, el año 1565 y reproducida, con algunas variantes, en Alcalá de Menares en 1575 [Texto commentado publicado por Carlos Sanz], p. I 3r).

Galeote Pereira.[20] Ainsi, sachant que Mendoza puise lui-même amplement chez Da Cruz et que Pereira n'a recours à aucune source occidentale, le récit de ce dernier peut être considéré comme un des ouvrages fondateurs du savoir sur la Chine. Cependant, à l'égard des sources ricciennes, le texte de Barreto n'a pas moins d'importance à nos yeux que celui de Pereira. Tous deux diffusés par les réseaux jésuites, il ne fait presque aucun doute qu'il en existait des exemplaires à Macao et que Ricci a eu tout loisir de les lire. Mais avant d'examiner la description riccienne, il convient de s'arrêter brièvement sur l'œuvre de Mendoza, dans la mesure où elle entretient elle-même des rapports significatifs avec le texte de Ricci et qu'elle se présente comme un grand tissu de sources multiples.[21]

Commanditée par le pape Grégoire XIII, l'*Historia* de Mendoza présente un tableau extrêmement détaillé de la Chine et de ses habitants. N'ayant jamais été en Chine, l'auteur a réuni un nombre considérable de sources qu'il a savamment sélectionnées dans le but de proposer une image favorable de l'Empire du Milieu et d'encourager l'Europe à établir des relations pacifiques avec celui-ci. Frustrés par une succession d'échecs diplomatiques, plusieurs Espagnols des Philippines – et en premier lieu le gouverneur de l'époque, Duarte de Sande[22] – cherchaient à convaincre Felipe II de conquérir la Chine par les armes. L'image d'un pays puissant et pacifique, véhiculée par le livre de Mendoza, représente en ce sens un solide argument contre les volontés guerrières. Il n'en reste pas moins que cette image procède d'une sélection de l'information au sein du vaste corpus de textes utilisés par l'augustin espagnol. Parmi ceux-ci, l'auteur mentionne les œuvres de Gaspar da Cruz, Miguel de Loarca, Martin de Rada ainsi que les livres chinois ramenés en Espagne et à Rome par ce dernier, un compte-rendu de Duarte Barbosa publié dans les *Viaggi e peregrinationi* de Ramusio et les lettres annuelles des jésuites. Si l'on ajoute à ce corpus la troisième *Decada* de João de Barros dans laquelle Mendoza aurait tacitement puisé, l'*Historia* peut être considérée comme

---

[20] Publié à Evora en 1569 sous le titre de „Tractado em que se cotam muito por esteso as cousas da China", ce livre est également le fruit d'un témoignage direct de son auteur. Pour plus de détails sur les rapports entre les œuvres de Pereira et de Da Cruz, voir Charles R. Boxer, South China in the Sixteenth Century, London, Hakluyt Society, 1953, pp. l-lxvii.

[21] A l'égard des sources utilisées par Mendoza, nous nous fondons sur l'étude de Lach, Asia (n. 15), pp.742-94. Il convient toutefois d'apporter une petite correction à cette étude. Lach prétend que Mendoza dissimule certaines de ses sources, dont le „Discurso de la navigacion que los portugueses hazen a los reinos y provincias del Oriente y… las grandezas del reino de la China de Bernardino de Escalante" (Sevilla, 1577). Or, dans l'« Avertissement » même de son œuvre, Mendoza mentionne explicitement Escalante (voir Mendoza, Histoire [n. 13], p.iiir).

[22] * avant 25. X. 1547 Gimaraes, S.J. 27. VI. 1562 Lisboa, † VII. 1599 (DHCJ IV. p. 3495).

une synthèse sélective de la quasi totalité de la littérature antérieure sur la Chine. En outre, sachant que Da Cruz a puisé des informations chez Pereira, qu'Escalante a lui-même puisé chez Da Cruz et Barros, il devient évident que les sources de l'*Historia*, de première, de seconde et de troisième main, suivent un cheminement inextricable.

Matteo Ricci et la littérature géographique renaissante

Parce qu'il ne fait explicitement référence à aucun auteur du 16ᵉ siècle, Matteo Ricci se montre encore plus mystérieux que Mendoza à l'égard de ses sources et il semble par conséquent encore plus difficile de les identifier. Une lecture attentive de sa description ethnographique révèle toutefois que, s'il n'avait nullement besoin de parfaire son savoir en allant chercher des informations chez les autres après sa longue expérience chinoise, le jésuite italien avait connaissance d'une partie de la littérature géographique renaissante. C'est d'ailleurs à ce titre qu'il estime nécessaire de placer une ample description de la Chine à l'ouverture de son œuvre :

> E, se bene di queste stesse materie so che già vanno molti libri in europa, con tutto ciò, penso, a nessuno serà discaro saperle più tosto da noi – che già trenta anni viviamo in questo regno, discorressimo per le sue più nobili provincie, trattiamo continuatamente per ambedue le corti con i più principali e grandi magistrati e letterati del regno, parliamo la loro lingua, e imparassimo molto di proposito i loro riti e custumi, e finalmente, quello che più importa, di giorno e di notte habbiamo nelle mani i loro libri – che da altri che mai vennero alla Cina e tutto seppero per bocca di altri che non erano sì bene informati di tutto come noi.[23]

En une phrase, Ricci donne à son propos une autorité incontestable et discrédite par la même occasion les écrits de ses prédécesseurs. Mais qui faut-il voir dans ces « autres » qui ne sont jamais allés en Chine et n'écrivent que par ouï-dire? Et faut-il déduire de ce propos que Ricci les avait vraiment lus ou n'avait-il qu'entendu parler de ces auteurs comme eux-mêmes n'avaient qu'entendu parler de la Chine? Tout porte à croire que le jésuite a tenu entre ses mains certaines descriptions antérieures. Ainsi, alors qu'il traite de la multitude de cours d'eau qui sillonnent le pays, Ricci précise :

> [...] da qui avviene l'incredibile multitudine di barche che vi sono nella Cina per il loro trafico e viaggi, che fece dire, ad uno de' nostri scrittori, che tanta gente in essa stava sopre l'acqua come sopre terra ; il che sebene

[23] Ricci, Della entrata (n. 2), p.6.

non è vero, non di meno è cosa che può parer vera a quei che solo fanno viaggio per i loro fiumi.[24]

Ayant cherché en vain une telle affirmation chez Marco Polo et confortée dans l'idée que Ricci ignorait complètement les descriptions ibériques de la Chine, la critique riccienne est jusqu'alors restée incapable d'identifier l'auteur désigné ici par le jésuite. En réalité, plusieurs auteurs (Barreto, Barros, Escalante...) avancent l'idée selon laquelle autant de Chinois vivraient sur l'eau que sur terre. C'est toutefois dans l'*Historia del gran reino de la China* de Mendoza que cette affirmation semble correspondre le plus clairement aux objections de Ricci, comme en témoigne le passage suivant :

> Il y a audit Royaume fort grand' quantité de Navires & de bateaux, avec lesquels on navige par les isles et costes d'icelles (qui sont fort longues) ensemble par les rivieres qui traversent par la plus part des Provinces (& sont pareillement grandes, & en grand nombre) & y a tant de gens sur ces rivières, que les bors d'icelles semblent des villes fort peuplees ; d'où vient que l'on fait estat qu'il n'y a guere moins de gens dessus l'eau que dessus terre.[25]

Du moment que l'*Historia* de Mendoza a connu la plus large diffusion en Europe et que Ricci entend faire « table rase » des descriptions précédentes sur la Chine par celle qu'il propose, il devient nécessaire de considérer sérieusement l'hypothèse selon laquelle le jésuite aurait lu Mendoza. Au fil des dix chapitres descriptifs de son œuvre, Ricci signale explicitement deux erreurs de la littérature géographique renaissante. La première vient d'être examinée. La seconde porte sur le système éducatif :

> [...] non vi sono nessune schuole o università publiche, come alcuni nostri scrittori dicono, ma ognuno piglia il Maestro che vuole e lo paga del suo.[26]

En maintenant encore une fois ses prédécesseurs dans l'anonymat et par l'usage du pluriel, Ricci montre clairement son intention de ne vouloir discréditer personne en particulier et de mettre davantage l'accent sur la valeur de son propre témoignage que sur les défauts des autres. Pasquale D'Elia, pour tenter d'identifier les auteurs en question et sans doute influencé par l'usage

---

[24] Idem, p.14.

[25] Mendoza, Histoire (n. 13), p.123.

[26] Ricci, Della entrata (n. 2), p.32.

du pronom possessif « nostri », a limité ses recherches à la littérature jésuite. Il mentionne ainsi que François Xavier, Alexandre Valignano et Nicolas Longobardo[27] avaient prétendu, dans leurs écrits, qu'il existait des universités en Chine.[28] Le pronom possessif utilisé pourrait cependant tout aussi bien recouvrir un sens plus large que la simple appartenance à la Compagnie de Jésus et désigner les auteurs européens en général. Sur la base de ce postulat, notre propre hypothèse se voit renforcée puisque Mendoza fait précisément partie des auteurs qui mentionnent l'existence d'écoles en Chine :

> Quant à leurs Escholes & Estudes, le Roy en tient par toutes les villes à ses propres cousts & despens, tant pour y apprendre à lire, à escrire, & à compter, que pour enseigner la Philosophie morale & naturelle, l'Astrologie, les Loix du Royaume, & plusieurs autres choses singulières et curieuses. En ces Escholes enseignent & tiennent les Chaires les plus eminens hommes qu'ils peuvent trouver aux facultez & sciences.[29]

Mendoza affirme ici non seulement qu'il existe des écoles en Chine, mais également que celles-ci sont financées par le roi. Or, dans le passage cité ci-dessus, Ricci corrige implicitement cette seconde erreur en précisant que chacun choisit le maître qu'il veut et qu'il le paie de sa poche. Si, d'après ces quelques indices, tout porte à croire que Ricci a lu l'*Historia* de Mendoza, nous ne saurions en avoir la certitude. Il est par contre un autre jésuite, Pierre du Jarric, historien de la Compagnie et auteur de *L'Histoire des choses plus mémorables advenues tant ez Indes Orientales, que autres païs de la descouverte des Portugais* dans laquelle figure une ample description de la Chine, qui mentionne ses sources avec précision. Parmi celles-ci, on trouve « un Pere de l'Ordre de S. Augustin », auteur de l' « histoire de la Chine » – il s'agit bien sûr de Mendoza, « un traicté des merveilles dudit Royaume, qu'on tient avoir esté escrit & envoyé en Europe par le P. Alexandre Valignano », « plusieurs lettres » des jésuites « entrez en ce Royaume là depuis l'an 1582 » et « principalement »

---

[27] * 10. IX. 1565 Caltagirone, S.J. 1582 Messina, † 11. IX. 1655 Beijing (DHCJ III. p. 2411).

[28] Eminent sinologue et grand spécialiste de la première mission jésuite en Chine, D'Elia a dirigé la seconde publication du manuscrit de Ricci qui reste à ce jour l'édition de référence. Dans l'abondant et excellent apparat critique qu'il propose, il n'envisage toutefois pas l'hypothèse selon laquelle le missionnaire italien aurait pu avoir connaissance de la littérature géographique renaissante sur la Chine. Ses considérations sur la question des universités chinoises en témoignent. Voir Matteo Ricci, Storia dell'introduzione del Cristianismo in Cina, Fonti ricciane, documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relahzioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615), 3 vols., ed. Pasquale M. D'Elia, S.I., Roma, Libreria dello Stato, Roma, 1942-1949, vol. I, p.44, note 4.

[29] Mendoza, Histoire (n. 13), p.100.

celle que « le P. Jacques Pantoja[30] escrivit de la ville de Paquin, au mois de Mars l'an 1602 »[31]. Cette vaste *Histoire* du Père du Jarric, rédigée en même temps que la Relation de Ricci, est de la plus haute importance dans la mesure où elle nous renseigne sur le corpus de textes qui, aux yeux de la Compagnie, constituait la base du savoir sur la Chine au seuil du 17e siècle.[32]

Or, parmi les quatre sources principales indiquées, on trouve l'*Historia* de Mendoza et trois sources dans lesquelles Matteo Ricci est directement impliqué. On sait en effet que Ricci est, avec Ruggieri, le principal informateur du traité de Valignano. Il est bien entendu, en tant que fondateur des premières résidences jésuites en Chine, directement lié à la rédaction des lettres annuelles. Quant à la lettre de Pantoja, il ne fait aucun doute que les informations qu'elle véhicule proviennent en grande partie de Ricci, puisqu'elle fournit des données extrêmement détaillées sur la Chine et qu'elle a été rédigée seulement une année après l'arrivée du jeune jésuite espagnol.[33] En outre, l'évocation de Mendoza dans une œuvre jésuite prouve que la circulation des savoirs sur la Chine n'était pas qu'une histoire de famille et que, non seulement on se lisait entre les Ordres, mais on reproduisait également les données recueillies par les autres. Les lettres annuelles et les relations rédigées par les membres de la Compagnie fonctionnaient comme sources de la littérature géographique renaissante et les jésuites eux-mêmes n'hésitaient pas à puiser dans cette littérature pour étayer leurs écrits. Le réseau intertextuel que nous venons de mettre partiellement en lumière est la conséquence directe de cette pratique de l'échange des textes et des savoirs.

---

[30] * IV. 1571 Valdemoro, S.J. 6. IV. 1589 Villarejo de Fuentes, † 9. VII. 1618 Macao (DHCJ III. p. 2966).

[31] Pierre du Jarric, Seconde partie de l'Histoire des choses plus memorables advenues tant ez Indes Orientales, que autres païs de la descouverte des Portugais, éd. Simon Millanges, Bordeaux, 1610, pp.498-9.

[32] Les deux autres grands historiens jésuites de l'époque, le Portugais Fernao Guerreiro et l'Espagnol Luis de Guzman, se montrent beaucoup plus discrets à l'égard de leurs sources. Ce silence est particulièrement surprenant de la part de Guzman, qui propose une description de la Chine substantiellement semblable à celle de Du Jarric et qui reproduit littéralement certains passages du traité de Valignano. Voir Luis de Guzman S.I., Historia de las misiones de la Compania de Jesus en la India oriental, la China y el Japon, Alcalà, 1601 (les huit premiers chapitres du livre IV de cette œuvre proposent une description ethnographique de la Chine).

[33] Il serait trop long de rendre compte ici en détail des rapports intertextuels singuliers entre le traité de Valignano, la lettre que Ricci à envoyée à Giamnbattista Roman en septembre 1584, la lettre de Pantoja et le livre I de la relation riccienne. Cette analyse sera toutefois effectuée dans une publication à venir (n. * p. 321).

Il reste maintenant à examiner la description riccienne elle-même pour voir dans quelle mesure elle s'affranchit de ce réseau tout en précisant l'image d'une Chine idéale qu'il avait fait naître dans l'imaginaire occidental.

L'élaboration progressive de la description riccienne

Il suffit de parcourir la correspondance épistolaire de Matteo Ricci pour constater l'importance que ce dernier attribue à la description de la Chine. Alors que la première résidence jésuite sur le continent chinois n'est pas encore fondée, le jeune missionnaire italien s'est déjà mis à l'étude afin de percer les mystères de cet empire qui le fascine, mais aussi de diffuser sans tarder des informations à son sujet :

> Sono i Cini molto diligenti delle loro cose et hanno la loro terra posta in tavole stampate, come i nostri Tolomei; et di più raccolte in un libro molto diligentement tutte le cose notabili che tengono in ogni luogo, del quale feci come un compendio molto in fretta per il p. visitatore.[34]

Il ne reste aujourd'hui aucune trace de ce « compendio », mais c'est sur la base de ce texte que Valignano a rédigé son traité sur les merveilles de la Chine.[35] La lettre adressée à Giambattista Roman en septembre 1584, qui se présente comme une longue description ethnographique, est probablement très proche de ce « compendio ».[36] Quant au livre chinois mentionné ci-dessus par Ricci, il pourrait s'agir de la quatrième édition d'un atlas intitulé *Guang yu tu*, paru en 1566.[37] Il devait en exister une traduction à Macao, puisque l'année où il rédige cette lettre, en 1583, Ricci n'était encore pas capable de déchiffrer la langue chinoise par lui-même. Or, si la maîtrise

---

[34] Ce passage est extrait d'une lettre adressée à Martino de Fornari, rédigée à Macao le 13 février 1583. Voir Matteo Ricci, Lettere, ed. realizzata sotto la direzione di P. Corradini, Quodlibet, Macerata, 2001, pp.47-48.

[35] Ce texte figure dans le De rebus japonicis, indicis et peruanis (J. Hugo, s.j., in-8°, Antverpiae, 1605) sous le titre de « Admiranda regni sinensis ». Il s'agit d'une description physique, politique et morale de l'Empire chinois. La version originale de cette description, en espagnol, a d'abord circulé à l'état de manuscrit avant d'être publiée pour la première fois dans les Monumenta Xaveriana, 1898, tome 1, chapitres 26-28, pp.158-188.

[36] Tacchi Venturi partage, à cet égard, le même avis. Voir Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I., ed. Pietro Tacchi Venturi S.I., vol. II, Macerata 1913, p.30, n. 4.

[37] Voir l'Atlante della Cina di Michele Ruggieri, a cura di Eugenio Lo Sardo, Archivio di Stato di Roma, Roma, 1993, p.43. Le recoupement des statistiques avancées dans le Guang yu tu de 1566 et de celles que donne Valignano atteste par ailleurs qu'il s'agit bien de la même source. Notons aussi que Martin de Rada avait déjà ramené un exemplaire de cet atlas chinois aux Philippines en 1575, qu'il fut traduit et envoyé en Europe avec les autres livres chinois utilisés par Mendoza.

du chinois était évidemment essentielle aux yeux du jésuite pour entrer en contact avec les habitants, elle devait également lui permettre de parfaire ses connaissances sur la Chine afin, entre autres, de les transmettre à l'Europe. Une lettre adressée au Général Claudio Acquaviva[38], en 1585, dans laquelle il évoque une nouvelle description, révèle explicitement cet état de fait :

> Io, per la gratia del Signor stetti sano sempre e già parlo senza interprete con tutti e scrivo e leggo mediocremente i suoi libri. Accioché V.P. si consoli desideravo mandarli una descritione di tutta la Cina ; ma non ho anco potuto sapere di certo Pachino quanto sta alto verso il settentrione, che è il luogo più principale dove sta il re.[39]

Cette seconde description, également perdue, témoigne non seulement de l'importance que Ricci accordait à la géographie et à l'ethnographie, mais aussi de la connaissance directe à laquelle il souhaitait parvenir. Conscient des déformations inévitables auxquelles conduisent les traductions, le missionnaire s'affranchit rapidement de sa dépendance aux interprètes. S'il ne reste aujourd'hui aucune trace de cette seconde description, une lettre ultérieure, adressée à Giulio Fuligatti en 1596, atteste qu'elle a été terminée et envoyée en Europe : « La Descrittione della Cina fu mandata all'Europa per molte vie, ma con assai errori. »[40] La disparition de cette description ne nous permet pas de déterminer dans quelle mesure elle correspond à la description riccienne définitive, c'est-à-dire au premier livre de la Relation. Mais l'évocation des « erreurs » qu'elle contenait ne laisse aucun doute sur le fait que Ricci a remis l'ouvrage sur le métier afin de le parfaire. En outre, si sa correspondance épistolaire nous renseigne sur les intérêts ethnographiques du missionnaire, elle révèle également que, lorsqu'il a commencé à rédiger sa Relation, en 1609, il avait déjà à disposition un nombre considérable de données qu'il avait lui-même recueillies. Celles-ci devaient être soigneusement consignées et l'on comprend dès lors pourquoi quelques passages de la Relation riccienne se retrouvent presque littéralement dans certains écrits contemporains. Le cas du voyageur florentin Francesco Carletti est particulièrement significatif à cet égard. Carletti, au cours de sa circumnavigation, s'est arrêté à Macao entre mars 1598 et juillet 1599 où il a rencontré Lazzaro Cattaneo[41], alors

---

[38] * 14. VII. 1543 Atri, S.J. 22. VII. 1567 Roma, élu V. général 19. II. 1581, † 31. I. 1615 Roma (DHCJ II. p. 1614)

[39] Ricci, Lettere (n. 33), p.103.

[40] Idem, p.326.

[41] * 1560 Sarzana, S.J. 27. II. 1581 Roma, † 19. I. 1640 Hangzhou (DHCJ I. p. 721).

missionnaire jésuite en Chine et compagnon de Ricci. Certains passages de son récit de voyage se retrouvent dans l'œuvre de Ricci, dont la rédaction définitive est initiée près de dix ans après le départ de Carletti.[42] A propos des noms de la Chine, par exemple, le voyageur florentin écrit :

> [...] viene orelvolmente chiamato de diversi nomi [...], ciò è « tham », che vuole dire grande senza termine, altre volte « riu » che significa risposo, et « hia » che vuole dire grande, et ancora « sciam », vale ornamento, et « cheu » o « ceu », che significa perfetto, et « han », la via lattea del cielo.[43]

Chez Ricci, le discours est sensiblement identique :

> E così fu chiamata Than, che vuol dire largo senza termine; Iu, che vuol dire riposo; Hia, che vuol dire grande; Sciam, che vuol dire ornato; Ceu, che vuol dire Perfetto; Han, che vuol dire la via lactea nel cielo [...].[44]

Vu leurs connaissances respectives de la Chine, il ne ferait aucun sens que Ricci soit allé puiser chez Carletti. Or, sachant que les deux hommes ne se sont pas rencontrés – Ricci séjournait déjà dans les résidences du nord de la Chine en 1598-1599, il nous faut admettre que des copies des informations qu'il recueillait circulaient à Macao, ou du moins que Cattaneo en avait un exemplaire avec lui.[45] C'est là la seule explication à la présence d'un intertexte riccien dans l'œuvre du voyageur florentin. Ainsi, si Matteo Ricci avait connaissance de la littérature géographique occidentale, celle-ci se nourrissait également de son savoir avant même que ne soient publiés ses premiers écrits.

---

[42] Plusieurs passage en témoignent. Dans le premier chapitre, Ricci affirme qu'il est en Chine ~~depuis « già trenta anni » (Ricci, Della Entrata [n~~. 2], p.6). Plus loin, losqu'il évoque le système triennal des examens en Chine, il écrit: « Dunque nell'anno de' licentiati che, fu verbigratia, l'anno 1609 e serà l'anno 1612 » (Idem, p.34).

[43] Francesco Carletti, Ragionamenti del mio viaggio intorno al mondo, a cura di Gianfranco Silvestro, Torino, Enaudi, 1958, p.174.

[44] Ricci, Della entrata (n. 2), pp.8-9. D'Elia a remarqué la ressemblance frappante de ces passages, mais il ne se prononce pas sur le sens de l'emprunt; voir Ricci, Storia dell'introduzione (n. 28) p.11, note 10.

[45] Des phénomènes d'intertextualité identiques apparaissent dans la lettre de Pantoja à Luis de Guzman. Lorsque, en 1602, il rédige cette lettre, dans laquelle les informations ethnographiques occupent une grande place, Pantoja n'a pas encore passé deux ans en Chine. On ne saurait par conséquent admettre que Ricci ait copié Pantoja, l'inverse étant largement plus vraisemblable (cf. Diego Pantoja S.I., Relación de la entrada de algunos Padres de la Compañia de Jesús en la China, y particulares sucesos que tuvieron y de cosas muy notables que vieron en el mismo Reyno, Sevilla, 1605).

Un nouveau regard sur la différence chinoise

Bien que la majeure partie des informations sur la Chine véhiculées par la description riccienne se trouve déjà dans la littérature antérieure, la manière dont elles sont exposées, le contexte dans lequel elles s'insèrent et l'importance accordée à chacune d'elles est parfois sensiblement différent. La représentation riccienne de la Chine n'innove pas tant par son contenu que par sa forme.[46] En somme, celle-ci se caractérise par une attention et une tolérance à l'égard des particularités culturelles chinoises. Elle répond en quelque sorte à l'apostolat du jésuite italien en ce sens que l'ambition de ce dernier n'était pas de convertir la Chine aux pratiques chrétiennes occidentales, mais d'édifier une chrétienté en essayant d'adapter les enseignements et les pratiques de l'Eglise à la réalité chinoise. Le traitement des différences culturelles est particulièrement significatif à cet égard. Il existe en réalité, dans l'ethnographie riccienne, une tension manifeste entre l'enthousiasme pour les ressemblances et la reconnaissance de la différence. Tout au long du premier livre de la Relation, l'auteur ne cesse de rappeler le fossé culturel qui sépare la Chine de l'Europe. Son discours ethnographique est d'ailleurs motivé par le fait que « le cose della Cina comunemente sono assai diverse dalle nostre ».[47] La différence culturelle fonctionne même comme critère sélectif et comme principe organisateur: « in questo capitolo non farò altro che toccare qualche cosa in che tra' nostri artigiani et i loro vi sia qualche differentia. »[48] Toutefois, derrière les différences apparentes se cachent parfois des ressemblances profondes et Matteo Ricci sait le suggérer habilement :

> Un'altra arte vi è anco puoco usata da' nostri, che di ventagli per sventarsi nella state e tempo caldo, del quale usano ogni sorte di gente, grandi e piccoli, poveri e ricchi, huomini e donne, e pare che nessuno sa andare per la strada senza un ventaglio nella mano, senza anco esser tempo caldo e come per galanteria [...]. Mi parve sempre rispondere questi ventagli ai nostri guanti, de' quali nessuno uso vi è in questo regno. E se bene l'uso principale di ambedue le cose è contrario, essendo questi per l'inverno e quegli per l'estate, negli altri usi accessorij di galanteria, per portar nelle mani e dar presenti e tenerli nella mano quando si parla, sono gli stessi.[49]

---

[46] Dans l'œuvre de Ricci, les informations inédites portent essentiellement sur la description détaillée du système d'examens et des trois « sectes » chinoises. La distinction établie entre confucianisme et néo-confucianisme, ainsi que la représentation du syncrétisme chinois dont ce dernier découle, est également foncièrement novatrice.

[47] Ricci, Della entrata (n. 2), p.6.

[48] Idem, p.20.

[49] Idem, pp.24-25.

Ce passage est emblématique de la perception riccienne de la différence chinoise. L'usage des éventails est présenté comme une particularité culturelle. Toutefois, bien que la fonction pratique (« l'uso principale ») de l'éventail soit radicalement opposée à celle des gants en Europe – l'un permettant de se protéger du chaud et l'autre du froid, les deux usages sont assimilés en raison de leur fonction symbolique et sociale identique. On trouve déjà, dans la littérature antérieure, l'idée d'une société chinoise civilisée et raffinée, mais on voit bien ici que Ricci, par un tour de force rhétorique et au nom de sa longue expérience de la Chine, parvient à démontrer l'étroite connivence qui lie l'Europe et la Chine. Sans nier ni même réduire l'altérité chinoise, l'auteur parvient à dévoiler des lieux de rencontre entre les deux sociétés. A lire le texte de près, le lecteur est amené à reconnaître que les différences superficielles s'effacent au profit de ressemblances profondes. C'est là une donnée fondamentale à l'égard de l'évangélisation de la Chine telle que la conçoit Matteo Ricci. Parfaitement conscient que la volonté de transformer la société chinoise – de l'occidentaliser – conduirait immanquablement à un échec, le jésuite s'emploie à persuader son lecteur que les Chinois peuvent devenir chrétiens tout en restant chinois. Cette démarche, comme on vient de le voir, est déjà saillante dans la description des pratiques quotidiennes: des usages complètement différents en apparence peuvent relever d'un même esprit. Elle prend tout son sens lorsque Ricci évoque les domaines politiques et religieux. Dans les descriptions prériccíennes, l'admiration pour le système administratif de la Chine est un véritable topos. La cruauté des mandarins et la pratique de la corruption sont parfois évoquées, mais ces taches sombres ne sont que des détails dans le tableau idéal du gouvernement chinois. Matteo Ricci, s'il se montre plus nuancé que ses prédécesseurs, présente une image largement positive de ce gouvernement.

C'est d'ailleurs le seul domaine dans lequel la différence est implicitement présentée comme un modèle à suivre pour l'Europe. Ainsi, alors qu'il s'apprête à décrire le système administratif de la Chine, Ricci fait cette précision: « porrò anco brevemente alcune altre cose che fanno molto a proposito al loro modo, per il buon governo e in che sono anco più diversi da' nostri. »[50] Il dresse ensuite une liste de différences qui se présentent comme autant d'objections implicites aux défauts de l'Europe: l'absence d'esprit de conquête, l'interdiction du port d'armes, la formation rigoureuse des dirigeants, le pouvoir des sages sur les choses militaires... Dans cette représentation différentielle de la politique chinoise se dessine un des rêves les plus chers de l'Humanisme: la réalisation pratique de la république

---

[50] Idem, p.51.

platonicienne. S'il ne l'affirme pas explicitement comme il l'avait fait vingt-cinq ans plus tôt dans sa correspondance,[51] le missionnaire ne manque pas de le suggérer avec force: « se di questo regno non si può dire che i filosofi sono Re, almeno con verità si dirrà che i Re sono governati da filosofi. »[52] Contrairement aux pratiques de la civilité considérées plus haut à travers l'usage des éventails et celui des gants, l'organisation administrative de la Chine diffère fondamentalement de celle de l'Europe, mais elle est en quelque sorte présentée comme l'accomplissement d'un idéal politique occidental.

C'est sans doute à l'égard de l'altérité religieuse que le discours riccien est le plus novateur, même s'il reproduit quelques topoï tels que le peu de fermeté des croyances ou la mauvaise réputation des bonzes. On sait que la méthode d'accommodation culturelle ne relève pas tant d'une stratégie d'évangélisation planifiée que d'un « impératif culturel », en ce sens que les jésuites n'avaient pas d'autres choix que de se soumettre aux coutumes, aux lois et aux autorités chinoises s'ils entendaient rester en Chine.[53] Ils ont néanmoins choisi librement, bien que sur les conseils de leurs interlocuteurs chinois, de quitter l'habit de bonze pour prendre celui de lettré. Cette métamorphose, dont Ricci est le principal instigateur, va de pair avec la conviction intellectuelle profonde, chez lui, d'un lien étroit entre pensée confucéenne et pensée chrétienne. Il quitte ainsi la voie tracée par ses prédécesseurs dont la méthode d'évangélisation se fondait sur le rapprochement du bouddhisme et du christianisme.

Or, la raison de ce changement de méthode découle précisément du rejet des ressemblances superficielles, comme en témoigne cette assertion au sujet de la doctrine des bonzes: « quanto parlò più conforme alla ragione di altre sette manifestemente false, tanto magior fu il male che con le falsitadi, che insieme divulgò, fece nel popolo. [54] Toute la description du bouddhisme se présente comme un appel à se méfier des apparences. L'auteur y déploie la thèse de la ressemblance négative, de la ressemblance par déformation, par distorsion. Parce que, comme les prêtres catholiques, les bonzes font

---

[51] Dans sa lettre du 13 septembre à Giambattista Roman, évoquée plus haut, Ricci écrit: « parésceme que non supo tanto Platón poner en especulación de república quanto la China puso ~~en plática ». Voir Ricci, Lettere (n. 33), p.76.~~

[52] Ricci, Della entrata (n. 2), p.26.

[53] Sur cette question, voir E. Zürcher, « Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imparative », in The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning, ed. David E. Mungello, Nettetal, Steyler Verlag, 1994.

[54] Ricci, Della entrata (n. 2), pp.100-101.

pénitence, pratiquent le célibat, la charité, parlent du Paradis et de l'Enfer ainsi que d'une forme de Trinité, le lecteur est invité à s'en méfier. Chez Ricci, conclure à des similitudes à partir des apparences, passer de la ressemblance à l'identité, ce serait prendre le risque de permettre au diable de se faire passer pour Dieu.

Le confucianisme, désigné comme la « secte des lettrés », ne présente quant à lui aucune ressemblance apparente avec le christianisme, mais, sous la plume de Ricci, ses valeurs éthiques et sociales se voient fortement valorisées.[55] La représentation de cette doctrine témoigne d'ailleurs d'une adhésion intellectuelle sincère et non d'une simple stratégie d'évangélisation. Il n'en reste pas moins que Ricci, dans sa description, s'emploie à convaincre son lecteur qu'elle est en tout point compatible avec le christianisme. Il opère à cet effet une distinction entre confucianisme et néoconfucianisme, que seule sa profonde connaissance des Classiques chinois et sa longue expérience de la société chinoise lui permettent d'établir. Conscient que même les croyances des lettrés, à l'époque, subissaient les influences des autres religions et loin de le dissimuler à son lecteur, Ricci met l'accent sur la doctrine confucéenne des origines qu'il présente comme exempte de toute idolâtrie :

> Di tutte le gentilità venute a notitia della nostra Europa non so di nessuna che avesse manco errori intorno alle cose della religione di quello che ebbe la Cina nella sua prima antichità [...]. Fecero sempre molto caso di seguire in tutte le loro opere il dettame della ragione che dicevano avere ricevuta dal Cielo, e mai credettero del Re del Cielo e degli altri spiriti, suoi ministri, cose tanto sconcie, quanto credettero i nostri Romani, i Greci, gli Egittij e altre strane nationi.[56]

Parce qu'ils suivaient la raison et obéissaient à la loi naturelle, les anciens Chinois ont même été sauvés, ose espérer le jésuite. Mais ce qu'il importe de relever ici, c'est la sagesse autonome qu'il reconnaît en eux. Sans avoir connu la Révélation, les Chinois se seraient davantage approchés de la Vérité que l'Europe païenne et que tout autre peuple. Par ces propos, l'auteur incite son

---

[55] Le rapprochement du confucianisme et du christianisme dans la méthode d'évangélisation ~~de Matteo Ricci a déjà fait l'objet de plusieurs étu~~des (voir notamment Paul Rule, K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism, Sydney, 1987). Pour un aperçu synthétique de cette problématique, nous renvoyons le lecteur au bel article de Nicolas Standaert, « The Transmission of Renaissance Culture in Seventeenth-Century China », in Renaissance Studies, Vol. 17, No 3, pp.367-391 (voir en particulier pp.374-377).

[56] Ricci, Della entrata (n. 2), p.90.

lecteur à penser – et il en est lui-même convaincu – qu'un confucéen fidèle aux préceptes de sa doctrine est déjà « naturellement » chrétien[57]. Il devient par conséquent possible d'édifier une chrétienté sur la base de la sagesse chinoise et, en termes concrets, de baptiser les Chinois sans leur demander de renoncer à leurs pratiques ancestrales. C'est là précisément la voie choisie par le missionnaire italien et retracée dans les quatre livres narratifs de sa Relation.

Conclusions

Bien d'autres aspects de la description riccienne devraient encore être examinés pour prendre la mesure de ce chef-d'œuvre de la littérature ethnographique pré-moderne. Il importait toutefois de proposer un nouvel éclairage sur la construction et les enjeux de cette description afin de mettre à jour deux domaines jusqu'ici négligés par la critique riccienne: les rapports que l'œuvre de Ricci entretient avec la littérature géographique renaissante et l'interdépendance, au sein de cette œuvre même, de la matière ethnographique et de l'aventure missionnaire. Durant la deuxième moitié du 16e siècle, la constitution du savoir ethnographique sur la Chine est singulière dans la mesure où, devant l'insuffisance de l'autopsie, l'écrivain voyageur est contraint de se référer constamment au savoir livresque. Avant que les jésuites n'obtiennent l'autorisation officielle de résider sur le sol chinois, les informations sur la Chine diffusées en Europe ne sont jamais entièrement de première main. De plus, parce que les nombreuses études consacrées à la « Querelle des rites » ont largement commenté les rivalités entre les ordres à l'égard de l'évangélisation de la Chine, elles font oublier qu'au départ, à l'arrivée des Européens sur les côtes chinoises, il existe une profonde collaboration et un échange des savoirs parmi les missionnaires, mais aussi parmi les auteurs qui traitent de la Chine. L'analyse comparative des diverses descriptions ethnographiques composées au 16e siècle en fournit la preuve incontestable. L'Historia de Mendoza, véritable best-seller de la littérature géographique, est sans doute le cas le plus représentatif de ce partage des textes et des savoirs. Elle se fonde sur la quasi totalité des écrits sur la Chine et se présente ainsi comme un grand tissu intertextuel. Dans l'intention de faire « table rase » de la littérature antérieure par la description de la Chine qu'il propose, Matteo Ricci semble se référer implicitement à cette œuvre. Il démontre en tous les cas qu'il connaissait une bonne partie de cette littérature et que, tout en cherchant à s'en démarquer, il s'appuie sur le savoir qu'elle véhicule, le prolonge et le nuance.

---

[57] Certains sinologues, dont les recherches se fondent en grande partie sur les réactions chinoises à la présence et au message des jésuites, ont cependant défendu la thèse d'une incompatibilité profonde entre christianisme et confucianisme (Jacques Gernet, Chine et Christianisme. Action et réaction, Paris, Gallimard, 1982; René. Etiemble, L'Europe chinoise, 2 vol., Paris, Gallimard, 1989).

Alors que plusieurs auteurs n'ont jamais mis les pieds en Chine et que les autres se fondent sur une expérience ponctuelle, Matteo Ricci, lorsqu'il rédige la version définitive de sa Relation, a passé presque trente ans dans l'Empire du Milieu. A côté de ses activités sociales, scientifiques et missionnaires, il a consacré une partie de son temps à l'élaboration progressive d'une description ethnographique détaillée. Quelques ébauches de cette description ont circulé entre Macao et l'Europe et d'autres auteurs, comme Valignano, Pantoja ou encore Carletti, les ont utilisées comme sources documentaires. Mais la représentation riccienne de la Chine reste singulière par sa double fonction, informative et apologétique. On y voit se conjuguer une connaissance manifeste de l'altérité chinoise – dont certains aspects demeuraient jusqu'alors inédits – et une justification de l'action missionnaire. Ainsi, bien que, dans le texte, la description ethnographique soit complètement séparée de la narration de l'aventure, ces deux domaines entrent profondément en résonance.

Sommaire

Durant la seconde moitié de la Renaissance, toute la littérature géographique sur la Chine semble s'inscrire dans un vaste réseau intertextuel. Qu'elles proviennent de marchands, de navigateurs, de missionnaires ou de cosmographes, les descriptions ethnographiques se recoupent et proposent un tableau sensiblement identique de l'Empire du Milieu. Interdite d'accès aux Européens jusqu'à l'entrée officielle des jésuites en 1582, la Chine continentale exerce une fascination sans précédent sur l'imaginaire occidental et les informations à son sujet connaissent une formidable circulation. Bien qu'il ait passé près de 30 ans en Chine lorsqu'il entreprend la rédaction de sa Relation, Matteo Ricci reproduit de nombreuses informations véhiculées par la littérature antérieure. A l'inverse, avant même que son œuvre ne soit publiée par Nicolas Trigault en 1615, elle semble avoir servi de source documentaire à plusieurs auteurs (Valignano, Pantoja, Carletti...). A la lumière de quelques exemples précis, cet article examine les rapports textuels que la Relation de Ricci entretient avec la littérature géographique de l'époque. La prise en compte de la correspondance riccienne permet par ailleurs de montrer que la description de l'altérité chinoise constitue une priorité pour le jésuite italien. Si la rédaction définitive de la Relation commence en 1609, il ne fait aucun doute que Ricci a récolté et mis par écrit des informations à caractère ethnographique dès son arrivée à Macao en 1582.

Dans un second temps, cet article démontre que, dans la description riccienne, se conjuguent une connaissance profonde de la Chine et une justification de la méthode d'évangélisation, fondée sur le principe de l'accommodation. La valorisation du confucianisme, de la civilité et du

gouvernement chinois, déjà perceptible dans les descriptions antérieures mais largement développée par Ricci, vise à persuader le lecteur que l'évangélisation de la Chine doit se construire sur la base d'un dialogue interculturel. En ce sens, la représentation de l'altérité chinoise sert aussi bien à informer le lecteur qu'à le disposer à approuver la démarche missionnaire, relatée dans la seconde partie de l'œuvre. Chez Ricci, la fonction informative du discours ethnographique se double ainsi d'une fonction apologétique.

Summary

During the latter half of the Renaissance all geographical literature about China seems to be inscribed within a vast intertextual network. Ethnographical descriptions by merchants, navigators, missionaries and cosmologists overlap and offer a nearly identical picture of the Middle Empire. Off limits to Europeans until the official entry of the Jesuits in 1582, continental China exerted an unprecedented fascination on the Western imagination and information circulated quite widely about it. Although he had spent nearly 30 years in China when he wrote his Account, Matteo Ricci repeats numerous details found in the earlier literature. Moreover, before his work was published by Nicolas Trigault in 1615, it seems to have served as a documentary source for several other authors (for example, Valignano, Pantoja, and Carletti).

In light of several specific examples, this article examines the textual connections that Ricci's Account has with the geographical literature of the period. Examining Ricci's correspondence demonstrates the fact that the description of Chinese « otherness » constitutes a priority for the Italian Jesuit. Although he began composing the Account in 1609, there is no doubt that Ricci collected and wrote down some details of an ethnographical nature since his arrival in Macao in 1582.

Secondly, this article demonstrates that Ricci's descriptions exhibit a profound knowledge about China that is combined with a justification for the methods of evangelization, based on the principle of accommodation. The appreciation of Confucianism, civility, and the Chinese government, (already clear in earlier descriptions but significantly developed by Ricci) aim to persuade the reader that the evangelization of China must be based on intercultural dialogue. In this sense, the representation of Chinese « otherness » offers information to the reader as well as predisposing the reader to approve of the missionary undertaking as described in the second part of the text. In Ricci the informational function of ethnographical discourse thus works in tandem with an apologetic function.

DIE BEGRÜNDUNG HISTORISCHER BILDUNG AUS DEM GEIST DES CHRISTLICHEN HUMANISMUS DER SOCIETAS IESU

Heinz Sproll*

Bei ihren Überlegungen um disziplinäre Profilierung und wissenschaftstheoretische Fundamentierung hat die Geschichtsdidaktik in Deutschland in den vergangenen Jahrzehnten vor allem im Bereich der Kategorienbildung unbestreitbare Leistungen und Erfolge aufzuweisen: So werden die Begriffe *Geschichtsbewusstsein*[1] und *Geschichtskultur*[2] nach und nach präzisiert und auf ihre heuristische Reichweite überprüft. Zudem erhielten sie methodologische und forschungsstrategische Bedeutung bis in die Fachwissenschaft hinein. Auch ist die von Aleida[3] und Jan Assmann[4] entwickelte Theorie des kollektiven und kulturellen Gedächtnisses von der Geschichtsdidaktik im Hinblick auf die Analyse von diachronen und synchronen Geschichtskulturen und für die Unterrichtspragmatik erfolgversprechend rezipiert worden.[5]

---

* Heinz Sproll, Studium für das Lehramt am Gymnasium für die Fächer Geschichte, Politikwissenschaft und Französisch an der Universität Freiburg/Br., Promotion zum Dr. phil., Habilitation für Didaktik der Geschichte an der Universität Augsburg. Schuldienst an mehreren Gymnasien. Seit 1975 Dozent an der PH Ludwigsburg. Zwischen 1995 und 2003 Professurvertretungen an mehreren Universitäten.

Danken möchte ich für wertvolle Hinweise den Herren Patres Andreas Falkner S.J., Mannheim, Dr. Julius Oswald S.J., Augsburg und Dr. Paul Oberholzer S.J., ARSI, Rom, für die biografischen Daten zu den Jesuitenpatres sowie Frau Dr. Simona Colombo-Scheffold, Esslingen, für die elektronische Datenverarbeitung.

1 Waltraud Schreiber, Reflektierendes und (selbst-)reflexives Geschichtsbewusstsein durch Geschichtsunterricht fördern, in: Zeitschrift für Geschichtsdidaktik 1 (2002), S. 18-43.

2 Bernd Mütter, Bernd Schönemann, Uwe Uffelmann (Eds.), Geschichtskultur – Theorie – Empirie – Pragmatik, Weinheim, 2000.

3 Aleida Assmann, Erinnerungsräume, München1999, S. 11-23; dies., Der lange Schatten der Vergangenheit, München: 2006, S. 62-116.

4 Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, München, 1999, S. 48-66.

5 Wolfgang Hasberg, Wolfgang E. J. Weber (Eds.), Geschichte entdecken. Karl Filser zum 70. Geburtstag, Geschichtsdidaktik in Vergangenheit und Gegenwart, Bd. 4, Berlin 2007, S. 9-15.

Zugleich erlauben Studien zur Geschichte von Theorie und Praxis des Geschichtsunterrichts in verschiedenen Zeit- und Kulturräumen nicht nur den geschichtlichen Ort aktueller geschichtsdidaktischer Diskurse zu bestimmen, sondern auch strukturelle Bedingungen historischen Lernens überhaupt in den Blick zu nehmen. Gerade der mit einem hohen Bildungsanspruch auftretende Renaissance-Humanismus[6] bietet ein lohnendes Forschungsgebiet, nicht nur um die Anfänge des neuzeitlichen, individualisierenden geschichtlichen Denkens,[7] sondern auch den Beginn Historischer Bildung als Unterrichtsdisziplin zu untersuchen. Vor dem Hintergrund der Erfolgsgeschichte der Pädagogik und der Bildungseinrichtungen der von Ignatius von Loyola[8] 1540 gegründeten und mit der Bulle *Regimini militantis ecclesiae* Papst Paulus III. 1540 anerkannten *Societas Iesu*, der sich auch im Bildungswesen des 16. Jahrhunderts profilierenden Konfessionalisierung,[9] die zu segmentierten Erinnerungskulturen in Europa führte, ist zu fragen, wie Ignatius und seine Gefährten im Rahmen ihres vom Humanismus geprägten Bildungsverständnisses für die seit 1546 gegründeten Kollegien Historische Bildung konzipierten und welche kulturellen Wirkungen innerhalb der katholischen Kirche und trotz der Konfessionalisierung die in den Kollegien implementierten Bildungsprogramme weit über ihre Grenzen hinaus hatten.[10] Über die Frage nach der Entwicklung der Historischen Bildung geht die nach der Entfaltung der Geschichtskultur in den Kollegien hinaus, zu deren Beantwortung erste Elemente geliefert werden sollen.

---

[6] August Buck (Ed.), Zu Begriff und Problem der Renaissance, Darmstadt 1969, S. 228-244; Paul Oskar Kristeller, Humanismus und Renaissance, 2 Bde., München 1974, Bd. II, S. 9-29.

[7] Reinhard Koselleck, Die Herausbildung des modernen Geschichtsbegriffs, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhard Koselleck (Eds.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 647-691.

[8] Ignatius von Loyola * 31.V.1491, Gründer der S.J., † 31.VII.1556, DHCJ II, S. 1595-1601.

[9] Matthias Asche, Humanistische Bildungskonzeptionen im konfessionellen Zeitalter, in: Julius Oswald S.J., Rita Haub (Eds.), Jesuitica – Forschungen zur frühen Geschichte des Jesuitenordens in Bayern bis zur Aufhebung 1773. Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte Beiheft 17, München, 2001, S. 373-404; Wolfgang Reinhard, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Zeitschrift für historische Forschung 10 (1983) S. 257-277; Heinz Schilling, Die Konfessionalisierung im Reich, in: Historische Zeitschrift 246 (1988) S. 1-45; Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (Eds.), Die katholische Konfessionalisierung, Münster 1995, S. 145-157; Anton Schindling, Bildung und Wissenschaft in der Frühen Neuzeit 1650-1800, Enzyklopädie Deutscher Geschichte Bd. 30, 2. Aufl., München 1999, S. 99.

[10] Francois de Dainville S.J., La naissance de l'humanisme moderne, Paris 1940; Reprint: Genf 1969; ders., « L'enseignement de l'histoire dans les Collèges des Jésuites du XVIe au XVIIIe siècle », Entre nous. École Saint Louis de Gonzague 185 (1952), S. 85-96 ; ders., L'éducation des jésuites (XVIe-XVIIIe siècles). Textes réunis et présentés par Marie-Madeleine Compère, Paris 1978, S. 427-470; Emile Durkheim, L'évolution pédagogique en France, 2 Bde., Paris,1938, II,

Grundlagen der ignatianischen Kollegspädagogik

Stand auch Ignatius zuerst dem Renaissance-Humanismus distanziert gegenüber, so übernahm er doch, geprägt durch seine Studien an der Universität von Alcalà und an der Sorbonne wie auch unter dem Einfluss seiner Gefährten, das humanistische Bildungsideal. Trotz der seit Jahrzehnten dauernden Kritik an Jacob Burckhardts Verständnis der italienischen Renaissance und des Humanismus[11] übernimmt auch die neuere Forschung das Paradigma, dass der Renaissance-Humanismus in all seinen diversen Ausprägungen sein Stil- und Bildungsideal in den *Studia humanitatis* nach Cicero und Gellius mit der Rezeption der antiken Sprachkultur nicht nur *ad fontes* zurückgehen, sondern sich geschichtlich vom vorangehenden Mittelalter abgrenzend das Menschsein und die Welt neu entdecken und bestimmen wollte.[12] Entsprechend wurden *sapientia*, *eloquentia* und *eruditio* die drei materialen Tugendideale.[13] Mag auch Burckhardt die Kontinuität mit dem scholastisch geprägten, durch die Methode der *quaestiones* und die Ontologie der *universalia* bestimmten Seinsverständnisses unterschätzt haben, – das neue an Plato orientierte anthroponome Weltbild der Akademie von Florenz verstand den Menschen mehr und mehr im Werden der Zeit als geschichtliches Wesen und entdeckte damit die Ermöglichung seiner Individuation.[14] Das Studium der *litterae humanae* und der *historia* wurde als Antwort auf eine existentielle Aufforderung verstanden, die zeitlich und örtlich differierte. In den *Studia humanitatis* in Ergänzung und Alternative zu den *septem artes liberales* des *triviums* (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) und des *quadriviums* (Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik) verstand sich nunmehr Bildung als ethisch-ästhetische Antwort auf die Herausforderung eines Zeitumbruchs, in dem das alte scholastische, auf die *universalia* bezogene Wissensverständnis nicht mehr genügte. Dagegen beanspruchten die *Studia humanitatis* das Menschsein schlechthin zu konstituieren.[15] *Litterae* und *mores* standen demnach in einem

---

S. 84; Michael Müller, Die Entwicklung des höheren Bildungswesens der französischen Jesuiten im 18. Jahrhundert bis zur Aufhebung 1762-1764, Frankfurt/M. 2000, S. 384-392; Jean-Edouard Spenlé, L'enseignement secondaire en France, in: Internationale Zeitschrift für Erziehung 4.(1935) S. 327-340.

[11] Jacob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, Stuttgart, 1966, S. 123-331.

[12] U.a. Pico della Mirandola, Oratio de hominis dignitate, 1486/87, Stuttgart1997, S. 4-99.

[13] Paul O. Kristeller, Der italienische Humanismus und seine Bedeutung, Basel 1969, S. 10.

[14] Ernesto Garin, Begriff der Geschichte in der Philosophie der Renaissance, in: August Buck (Ed.), Zu Begriff und Problem der Renaissance. Wege zur Forschung, Bd. 104, Darmstadt 1969, S. 245-262; Koselleck, Herausbildung (Anm. 7), S. 647-691.

[15] Kristeller, Humanismus (Anm. 6), Bd. I, S. 177-194; Horst Rüdiger, Die Wiederentdeckung der antiken Literatur im Zeitalter der Renaissance, in: Herbert Hunger (Ed.), Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur, Bd. 1, Zürich 1961, S. 511-580.

wechselseitigen Verweiszusammenhang.[16] Die signifikante Ausstrahlung dieses neuen Bildungsideals auf die Theologie, Jurisprudenz, Metaphysik und Naturphilosophie einschließlich Mathematik und Logik lässt sich dabei nicht übersehen.[17] So gelang es den Jesuiten in der Frühzeit ihres Ordens durch ihre erneuerte Aristoteles-Konzeption nicht nur das Dogma auf eine sichere rationale Basis zu stellen,[18] sondern auch ihre Theologie als Miteinander natürlicher menschlicher Willensfreiheit und unfehlbarer Wirkung der übernatürlichen Gnade sowie der Inkarnation des Logos, die Rechts- und Staatsphilosophie in Richtung der Lehre von der Volkssouveränität und des Völkerrechts[19] und die humanistische Kollegspädagogik im Rahmen des *humanisme dévot*[20] als Apostolat zu entwickeln.

Ad maiorem Dei gloriam – Motivation und Selbstverständnis des Ignatius von Loyola und der Societas Iesu

Ein bestimmendes Element der Theologie des Ignatius ist sein Verständnis von der Inkarnation des *Logos* in der Schöpfung und damit in Natur und Geschichte.[21] Entsprechend wird in den *exercitia spiritualia*, die trotz ihres diskontinuierlichen Diskurses aufgrund ihrer Zusammensetzung aus diversen

---

[16] Fidel Rädle, Gegenreformatorischer Humanismus, in: Volker Hammerstein, Gerrit Walther (Eds.), Späthumanismus, Göttingen 2000, S. 128-147; Anton Schindling, Die katholische Bildungsreform zwischen Humanismus und Barock, in: Hans Maier, Volker Press (Eds.), Vorderösterreich in der frühen Neuzeit, Sigmaringen 1989, S. 137-176; Peter Wolf, Humanismus im Dienst der Gegenreformation, in: Thomas Maissen, Gerrit Walther (Eds.), Funktionen des Humanismus, Göttingen 2006, S. 262-302.

[17] Kristeller, Der italienische Humanismus (Anm. 13), S. 10, 18-27.

[18] Alison Simmon, Jesuit Aristotelian Education: The De anima Commentaries, in: John W. O'Malley S.J., Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy S.J. (Eds.), The Jesuits. Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773, 2 Bde., Toronto 1999 u. 2006, Bd. I. S. 522-537; Paul Richard Blum (Ed.), Philosophen der Renaissance, Darmstadt 1999, S. 5.

[19] Emmanuel J. Bauer, Francisco Suárez. Scholastik nach dem Humanismus, in: Blum, Philosophen (Anm. 18), S. 206-221; Norbert Brieskorn S.J., Francisco Suárez und die Lehre vom Tyrannenmord, in: Michael Sievernich S.J., Günter Switek S.J. (Eds.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg/Br. 1990 S. 323-339; Mabel Lundberg, Jesuitische Anthropologie und Erziehungslehre in der Frühzeit des Ordens (ca. 1540 – ca. 1650), Uppsala 1966, S. 77-154; Friedo Ricken S.J., Unveränderlichkeit und Wandelbarkeit des natürlichen Sittengesetzes nach Francisco Suárez, in: Sievernich, Switek, Ignatianisch (Anm. 19), S. 340-353.

[20] Lundberg, Jesuitische Anthropologie (Anm. 19), S. 29.

[21] U.a. Thomas Gertler S.J., Stephan Ch. Kessler S.J., Willi Lambert S.J. (Eds.), Zur größeren Ehre Gottes – Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart, Freiburg/Br., 2006, S. 50-67; Andreas Falkner S.J., Paul Imhof S.J. (Eds.), Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556, Würzburg, 1990; Stefan Kiechle S.J., Ignatius von Loyola, Freiburg/Br. 2001; John W. O'Malley S.J., Die ersten Jesuiten, Würzburg1995, S. 283-327.

Gattungen als Essenz ignatianischer Theologie gesehen werden können, als Handlungsziel formuliert, „die Seele darauf vorzubereiten und einzustellen, alle ungeordneten Anhänglichkeiten von sich zu entfernen und nach ihrer Entfernung den göttlichen Willen in der Einstellung des eigenen Lebens zum Heil der Seele zu suchen und zu finden.“[22]

Diese Intention kann insofern nicht als pelagianisch bzw. semipelagianisch missverstanden werden, als dieses „Sich-Indifferentmachen“[23] gegenüber allen geschaffenen Dingen in der Seele transzendental auf die Unendlichkeit Gottes angelegt ist und seine Gnade ständig bewirkt. Das in der Unterscheidung der Geister Offensein und die je größere (*magis*) Hingabe der Seele an den *Deus semper maior ad maiorem Dei gloriam*[24] hat damit und in dem in Ehrfurcht *Gott Suchen und Finden in allen Dingen* eine apostolische Zieldimension im Sinne der *contemplatio in actione*,[25] die sich in der von Ignatius verfassten und von Papst Paul III. 1539 approbierten *Formula Insitituti*,[26] im Bericht des Pilgers 1523-1525,[27] in den mit Juan Alfonso de Polanco,[28] seit 1547 Sekretär des Ignatius, bis 1556 mitredigierten Satzungen[29] und in der Korrespondenz[30] niederschlug. Die 1550 leicht revidierte und in der 2. Bulle *Exposcit debitum* Papst Julius III. inkorporierte *formula* bezeichnete die den spezifisch igna-

---

[22] Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, in: ders., Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, übersetzt von Peter Knauer S.J., Deutsche Werkausgabe Band II, Würzburg 1998, S. 85-269; Josef Sudbrack S.J., Das Exerzitienbuch. Ein Wegzeichen moderner Spiritualität, in: Falkner, Imhof, Ignatius (Anm. 21), S. 451-469.

[23] Ignatius, Geistliche Übungen * 23, Deutsche Werkausgabe Band II: „Deshalb ist es nötig, dass wir uns gegenüber allen geschaffenen Dingen in allem, was der Freiheit unserer freien Entscheidungsmacht gestattet und ihr nicht verboten ist, indifferent machen“ (Anm. 22), Prinzip und Fundament, S. 110f., Nr. 23.

[24] Karl Rahner S.J., Vom Offensein für den größeren Gott. Zur Sinnfindung des Wahlspruches „Ad maiorem Dei gloriam“, in: Geist und Leben 39 (1966) S. 83-201.

[25] Lundberg, Jesuitische Anthropologie (Anm. 19), S. 254-270.

[26] Formula Instituti, in: Ignatius, Gründungstexte, Deutsche Werkausgabe (Anm. 22), Bd. II, S. 303-320.

[27] Ignatius von Loyola, Bericht des Pilgers, in: Gründungstexte (Anm. 22), S. 1-84.

[28] Juan Alfonso de Polanco * 24.XII.1517 Burgos, S.J. 1541 Rom, † 20.XII.1576 Rom. DHCJ IV, S. 3168f.

[29] Satzungen der Gesellschaft Jesu (Text B), in: Ignatius, Gründungstexte (Anm. 22), S. 580-885; Peter Knauer S.J., Die Satzungen der Gesellschaft Jesu, in: Falkner, Imhof, Ignatius (Anm. 21), S. 379-384; O'Malley, Die ersten Jesuiten (Anm. 21), S. 13-20.

[30] Ignatius von Loyola, Briefe und Unterweisungen, übersetzt von Peter Knauer S.J., Deutsche Werkausgabe, Bd. I, Würzburg, 1993.

tianischen *modus procedendi* bestimmenden *consueta ministeria*: „ ... durch öffentliche Predigten, Vorträge und jedweden anderen Dienst am Wort Gottes und die Geistlichen Übungen, die Unterweisung von Kindern und einfachen Menschen im Christentum, die geistliche Tröstung der Christgläubigen durch Beichthören und die Verwaltung der übrigen Sakramente; und um nichts weniger soll sie [die Gesellschaft Jesu, Anm. des Verfassers] sich zur Versöhnung von Zerstrittenen und zur frommen Unterstützung und zum Dienst für die, die sich in Kerkern und Spitälern befinden, und zur Ausführung der übrigen Liebeswerke, wie es zur Ehre Gottes und zum gemeinsamen Wohl dienlich zu sein scheint ... als nützlich erweisen."[31]

Die Jesuiten unter der Leitung des Ignatius verstanden sich zunächst als Wanderprediger auf Pilgerschaft[32] im Dienste der Kranken und Armen, um sich wie der Apostel Paulus selbst zu heiligen. Seit 1550 sahen sie mehr und mehr als zusätzliche Leitaufgabe die Bildung ihres eigenen Nachwuchses und des gesamten *corpus Christianorum* im Gesamtprofil ihrer pastoralen Aufgabenfelder, – eine Entwicklung, die in der heutigen Forschung nicht mehr als gegenreformatorisch missverstanden wird.[33] Diese Neuorientierung des Apostolats durch die Neuinterpretation der *Formula Instituti*[34] schlug sich nieder in einem Schreiben Polancos im Namen von Diego Laínez,[35] einem der ersten Gefährten des Ignatius in Paris 1533 und seinem ersten Nachfolger im Amt des Generaloberen 1558, vom 10. August 1560 an alle Oberen des Ordens: Darin hob Polanco darauf ab, dass es „allgemein gesehen in der Gesellschaft zwei Weisen gibt, den Nächsten zu helfen; die eine besteht darin, in den Kollegien die Jugend in Literatur, Lernen und christlichem Leben zu erziehen, und die zweite darin, an jedem Ort jeder Art von Personen durch Predigen, Beichthören und andere Mittel zu helfen, entsprechend unserer üblichen Weise des Vorgehens."[36] In der Folge nahm in den *consueta ministeria* die Bildung fortan einen herausragenden Stellenwert ein.

---

[31] Die fünf Kapitel und die Formula Instituti, in: Ignatius, Gründungstexte (Anm. 22), S. 304f.

[32] Ignatius, Bericht des Pilgers (Anm. 27), S. 37-165.

[33] O'Malley, Die ersten Jesuiten (Anm. 21), S. 29-30, 245.

[34] O'Malley, Die ersten Jesuiten (Anm. 21), S. 233f.

[35] Diego Laínez, * 1512 Almazán (Soria, Spanien), einer der ersten Gefährten, Wahl zum 2. General 2.7.1558, † 19.I.1565 Rom. DHCJ II, S. 1601-1606.

[36] P. Ioannes A. de Polanco S.I. ex comm. Litterae communes omnisbus Societatis Superioribus, Roma 10. Augusti 1560, in: Mon. paed. III. S. 304-306, hier 305; Pietro Leturia S.J., Perché la Compagnia di Gesù divenne un Ordine insegnante, in: Gregorianum XXI (1940) S. 366.

Die Ignatianische Vision: Grundzüge jesuitischer Kollegsbildung unter dem Primat der apostolischen Sendung der Kirche

Ignatius ging in seiner Theologie und Anthropologie von einer grundsätzlich positiven Sicht von der von Gott geschaffenen menschlichen Natur, mithin von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, und damit in der Tradition des Thomas von Aquin, im Unterschied zu den meisten Reformatoren, von einer harmonischen Beziehung von geschaffener Natur und unverfügbarer Gnade Gottes aus, die sich im Menschen inkarniert.[37] Ignatius schuf mit seiner Hochschätzung der geschöpflichen Innerweltlichkeit die Voraussetzung eines christlichen Humanismus im Sinne des *humanisme dévot*, der sich in der zweiten und dritten Generation der Jesuiten nicht nur im Zusammenhang mit der Kollegspädagogik, sondern auch in der vergilisch inspirierten Dichtung eines Friedrich Spee von Langenfeld[38] voll entfaltete. Der schöpfungs- und inkarnationstheologische Ansatz ermöglichte die Prämisse, dass zwischen Bildung und erfolgreicher Pastoral - um besser *den Seelen zu helfen* und um Menschen für Andere nach dem Vorbild Jesu Christi zu bilden – ein enger Zusammenhang besteht. Damit ergab sich für Ignatius eine Schnittmenge zu den *Studia humanitatis*, die eine Beziehung zwischen den *litterae* und der Lebenspraxis in der Pflege der *mores* sahen. So schrieb Pedro de Ribadeneira[39], der erste Biograph des Ignatius 1571, am 14. Februar 1556 an Philipp II. von Spanien: „Alles Wohlergehen der Christenheit und der ganzen Welt hängt von der ordentlichen Erziehung der Jugend ab."[40] Aber nicht nur die humanistischen Disziplinen Grammatik, Rhetorik, Latein, Griechisch und oft auch Hebräisch hatten in Messina und den nach diesem Programm folgenden Kollegien kanonischen Bildungswert; der Gedanke an die das praktische, gute Leben konstituierende Bildung verband die Kollegspädagogik mit dem Erziehungsimpetus der Humanisten. Diese ethische Dimension beschränkte sich nicht nur auf die geoffenbarten Normen, sondern ging von einem natür-

---

[37] Rüdiger Funiok S.J., Harald Schöndorf S.J. (Eds.), Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten, Donauwörth: 2000, S. 27; Peter-Hans Kolvenbach S.J., Linee di pedagogia della Compagnia di Gesù, in: F. Guerello, P. Schiavone (Eds.), La pedagogia della Compagnia di Gesù. Atti del Convegno Internazionale. Messina 14.-16.11.1991, Messina, 1992, S. 73-103; Lundberg, Jesuitische Anthropologie (Anm. 19), S. 141.

[38] Friedrich Spee von Langenfeld, * 25.II.1591 Kaiserswerth, S.J. 22.IX.1610 Trier, † 07. VIII.1635 Trier. DHCJ IV, S. 3620-3621.

[39] Pedro de Ribadeneira, * 01.XI.1526 Toledo, S.J. 01.IX.1540 Rom, † 22.IX.1611 Madrid. DHCJ IV, S. 3345f.

[40] P. Petrus de Ribadeneyra S.J. Philippo II Hispaniae Regi, Antverpia 14. Februarii 1556, in: Mon. paed. I^2 (1965), S. 474-477, hier 475; zu Ribadeneira: Eduard Fueter, Geschichte der neueren Historiografie, 2. Aufl., Zürich, Schwäbisch Hall, 1985, S. 283 f.; Koselleck, (Ed.), Herausbildung (Anm. 7), S.647-691.

lichen, präpositiven Moral- und Rechtsbewusstsein des Menschen aus „unter der anthropologischen und theologischen Voraussetzung, dass das Ergebnis des ethischen Urteils schließlich mit der Offenbarung übereinstimmen wird" (Klaus Mertes).[41] Gleichwohl müssen das Bildungsideal der *Studia humanitatis* und der jesuitischen Bildung als *opera caritatis* in den Satzungen[42] unterscheidend auseinander gehalten werden. So implizierte das Curriculum des von Ignatius 1548 initiierten und gegründeten Kollegs in Messina mit seinem apostolischen Auftrag[43] scholastische Theologie, wie sie an Universitäten gelehrt wurde, und die *casus conscientiae*, die nicht im Fächerkanon der *Studia humanitatis* vorkamen. Um einige Bedenken zu zerstreuen, argumentierte Polanco im Auftrag des Ignatius im „Humanismusbrief" an Laínez vom 21. Mai 1547 für die Studien der *cosas humanidad* in der Gesellschaft Jesu: Sie ermöglichten ein besseres Verständnis der Hl. Schriften durch Lektüre der Texte in der Originalsprache, leisteten propädeutische Funktionen für das Studium der Philosophie, bildeten einen Zugang zu benachbarten Disziplinen gerade durch ihre Vermittlung formaler Fähigkeiten wie die kognitive und sprachliche Präzisierung von Gedanken und leisteten die für die Pastoral notwendige Befähigung zur Kommunikation und den für die internationale Gesellschaft Jesu unabdingbaren Erwerb diverser Fremdsprachen.[44] Ähnlich wie die Humanisten verbanden die Jesuiten mit ihrem Bildungsprogramm nicht nur die Erwartung an die Ermöglichung des Menschseins und der Persönlichkeitsbildung[45] ihrer Schüler, deren *intellectus* und *voluntas* geformt werden sollten, sondern durchaus einen öffentlichen Nutzen, – *ad civitatis utilitatem*,[46] wie es bei der Eröffnung des Kollegs in Tivoli hieß.[47] Die von den Jesuiten im Katechismusunterricht vermittelte *christianitas*, die „Christliche Lehre", war durchaus mit den *Studia humanitatis* materiell kompatibel, wenn

---

[41] Klaus Mertes S.J., Lernen in Messina. Die Anfänge der jesuitischen Kollegspädagogik, in: Falkner, Imhof, Ignatius (Anm. 21), S. 299-310, 307.

[42] Satzungen der Gesellschaft Jesu (Anm. 29), S. 711-714, Nr. 440, 451.

[43] Mertes, Lernen (Anm. 41), S. 307; Lászlo Lukács S. J., L'origine dei collegi e l'insegnamento pubblico nella storia pedagogica della Compagnia di Gesù, in: F. Guerello, P. Schiavone, Pedagogia (Anm. 37), S. 109-126.

[44] Juan de Polanco im Auftrag an Diego Laínez, Rom, 21. Mai 1547, in: Ignatius, Briefe (Anm. 30), S. 153-159, 157; Mario Fois, La giustificazione cristiana degli studi umanistici da parte di Ignazio di Loyola e le sue conseguenze nei gesuiti posteriori, in: Juan Plazaola (Ed.), Ignacio de Loyola y su tiempo, Bilbao, 1992, S. 405-440.

[45] Lundberg, Jesuitische Anthropologie (Anm. 19), S. 283.

[46] Chronicon II, S. 19.

[47] Lundberg, Jesuitische Anthropologie (Anm. 19), S. 299-321.

unter ihrem Erziehungsziel das entfaltete Menschsein als (*docta*) *pietas* von der Gesellschaft Jesu interpretiert wurde, der Jerónimo Nadal[48], der nach der Gründung des Kollegs von Messina ein weitgespanntes Netz von Kollegien organisierte und für die finanzielle Ausstattung von 20 Schulen sorgte, trotz oder gerade wegen seiner prohumanistischen Option einen eindeutigen Primat zuschrieb: "*Omnia vero selecte ita ordinanda, ut in studiis primum locum pietas obtineat*" (Alles aber soll so ausgewählt und geordnet werden, dass die Frömmigkeit bei den Studien den besten Rang einnimmt).[49] Die von Benito Pereira[50] im international zusammengesetzten *Collegium Romanum*, das 1551 gegründet wurde, 1564 verfasste *brevis ratio studiendi*[51] sah im Anschluss an Aristoteles das Ziel der Bildung durch Forderung der Intelligenz und des Gedächtnis- und Urteilvermögens in der Erkenntnis der Wahrheit. Dadurch sollten Geist und Charakter gebildet werden. Die *Studia humanitatis*, vor allem die von den Humanisten intendierte Kenntnis des Ciceronianischen[52] und Quintilianischen[53] Latein als Lehr- und Umgangssprache im Sinne der *imitatio Ciceronis* in Grammatik, Rhetorik[54] und Poesie und sein formvollendeter Gebrauch in Stilübungen[55] wurden in der Kollegspädagogik zum Mittel: Die Deutung der antiken Autoren in der Tradition der Kirchenväter erfolgte[56] so, dass ein christlich

---

[48] Jerónimo Nadal, * 11.VIII.1507 Palma de Mallorca, S.J. 29.XI.1545 Rom, † 03.IV.1580 Rom. DHCJ III, S. 2793.

[49] P. Hieronymus Nadal S.J., De studii generalis dispositione et ordine [anno 1552], in: Mon. paed. I² (1965), S. 133-163, hier 136; vgl. *Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577*, 4 Bde. (Madrid, 1898-1905); vgl. *Commentarii de Instituto Societatis Iesu*, (Rom, 1962) S. 462, 832, (= *Nadal V*).

[50] Benito Pereira, * 1535 Ruzato, S.J. März 1552 Valencia, † 06.III.1610 Rom. DHCJ III, S. 3088.

[51] P. Benedictus Perera S. J., Brevis Ratio Studendi ad annum 1564, in: Mon. paed. II² (1974), S. 670-685; Mario Fois S. J., Il Collegio Romano. L'istituzione, la struttura, il primo secolo di vita, in: Roma moderna e contemporanea 3 (1995) S. 571-599; ders., L'organizzazione dell'insegnamento alla Gregoriana prima del 1773, in: Gregorianum 85 (2004) S. 113-131.

[52] Zum Ciceronianismus in Frankreich siehe Marc Fumaroli, L'âge de l'éloquence et „res litterariae" de la Renaissance au seuil de l'époque classique, Genf, 1980, Reprint Genf, 2002, S. 37-57, 179-202; in der Gesellschaft Jesu: Robert Aleksander Maryks, Saint Cicero and the Jesuits, BIHSI 64, Rom 2008, S. 83-105.

[53] Lundberg, Jesuitische Anthropologie (Anm. 19), S. 37-39.

[54] Barbara Bauer, Jesuitische „ars rhetorica" im Zeitalter der Glaubenskämpfe, Frankfurt/M. 1986, S. 149-242.

[55] Lundberg, Anthropologie (Anm. 19), S. 289; Durkheim, L'évolution (Anm. 10), S. 98.

[56] Hermann Josef Sieben S.J., Von der Kontroverstheologie zur Zusammenarbeit in der Res publica litteraria (1546-1643). Jesuitenpatristik von Petrus Canisius bis Fronton du Duc,

geprägtes Verständnis von der *dignitas hominis* und der *docta pietas* reflexiv eingeübt werden sollte. Obwohl die Texte der Kirchenväter nicht obligatorisch zum Curriculum gehörten,[57] nahmen die Jesuiten die Methode der *ΧΡΗΣΙΣ*[58] der frühchristlichen Theologen wieder auf, die in den paganen vorchristlichen Philosophen eine religiös inspirierte, providentielle *praeparatio evangelica* sahen. Luigi Gonzaga[59] bevorzugte die Stoiker Seneca und Epiktet sowie Plutarch als Vertreter einer natürlichen Vernunft und Moral.[60]

Pädagogische Mittel und Ziele bildeten so unter dem Primat des Apostolats einen interdependenten Verweiszusammenhang. Dieses *mixtum compositum* von antiken, mittelalterlichen und humanistischen Bildungsidealen zusammen mit der *devotio moderna* der niederländischen Mystik des späten 15. Jahrhunderts über die *via antiqua* mit dem Ziel der Erneuerung der aristotelisch-thomistischen Philosophie und Theologie fand in der Kollegspädagogik den Katalysator, um eine enorme kulturelle Dynamik zu entfalten.[61] Mit der Zielvorgabe der apostolischen Sendung der Kirche entschieden sich Ignatius und Polanco unter deutlicher Zurückweisung des *modus Italiensis*, der auch in Padua, wo Polanco studiert hatte, in Geltung war, für die dreigliedrige Ordnung des *modus Parisiensis* der Sorbonne, den Ignatius und seine ersten Gefährten an der Universität von Alcalà und am Collège de Montaigu in Paris 1528-1536 kennen gelernt hatten. Dieser *modus* stammte aus der scholastischen Tradition mit ihrer Bevorzugung von Ordnung in Form der *lectio*, der *quaestiones* und der *disputationes*.[62] In den beiden ersten Stufen des *modus Parisiensis* mit Gram-

---

in: Rainer Berndt S.J., (Ed.), Petrus Canisius (1521-1597). Humanist und Europäer, Erudiri Sapientia Bd. 1, Berlin, 2000, S. 169-201; ders., Petrus Canisius und die Kirchenväter. Zum 400. Todestag des Heiligen, in: Theologie und Philosophie 72 (1997) S. 1-30.

[57] Gabriel Codina Mir, Aux sources de la pédagogie des jésuites. Le „Modus Parisiensis", Bibliotheca Instituti Historici S.I. Vol. XXVIII, Rom 1968, S. 306.

[58] Christian Gnilka, Der Begriff des rechten Gebrauchs, ΧΡΗΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Ungang mit der antiken Literatur, Bd. 1, Stuttgart, Basel, 1984; ders: Kultur und Konversion, ΧΡΗΣΙΣ Bd. 2, Stuttgart, Basel 1993.

[59] Luigi Gonzaga, * 09.III.1568 Castiglione delle Stiviere (I), S.J. 15.XI.1585 Rom, † 21. VI.1591 Rom. DHCJ II, 1779f.

[60] Dainville, La naissance (Anm. 10), S. 245.

[61] Heinrich Boehmer, Ignatius von Loyola, neu herausgegeben v. Hans Leube, Stuttgart 1941 S. 117f.; Rainer A. Müller, Schul- und Bildungsorganisation im 16. Jahrhundert. Die Canisiansche Kollegienpolitik, in: Berndt, Petrus Canisius (Anm. 56), S. 259-274.

[62] Codina Mir, Sources (Anm. 57), S. 109-131; ders., El „modus Parisiensis", in: Paul Gilbert S.J. (Ed.), *Universitas nostra Gregoriana.* La Pontificia Università Gregoriana ieri ed oggi, Roma 2006, S. 35-63.

matik, Rhetorik und Dialektik (*trivium*) und den *Studia humanitatis* wurde die Befähigung zum Studium an der Universität erworben. Nach der humanistischen Bildung im Kolleg folgte ein dreijähriger Kurs an der Artistenfakultät mit Betonung der Philosophie des Aristoteles und dann das Studium an den höheren Fakultäten (Theologie, Medizin, Jurisprudenz). Die Satzungen der *Societas Iesu* sahen demnach im vierten Teil für den Kollegsunterricht drei Jahre Grammatik in drei Stufen vor. Im Zentrum standen Latein, Griechisch und Hebräisch, ohne dass die Muttersprache aus Gründen der Inkulturation vernachlässigt wurde. Arabisch und Mathematik waren fakultativ. Es folgte ein Jahr *humanitas*-Unterricht mit der *cognitio rerum* in Poesie und Geschichte und ein Jahr die *cognitio verborum* in Rhetorik. In der Universität sollten Logik, Metaphysik, Ethik, Wissenschaften, Mathematik und Theologie gelehrt werden. Jurisprudenz und Medizin waren in den von den Jesuiten geleiteten Universitäten ausgeschlossen.[63]

Die Wahl der strukturierten Lernmethode des *modus Parisiensis*, die Aufteilung der Schüler in Lerneinheiten (Klassen), die nach den Kriterien von Kenntnissen und Leistung gebildet wurden, Prüfungen, die vor dem Übergang zur nächsten Lernstufe abzulegen waren, ein tutorähnliches Decurionenamt für fortgeschrittene Klassenkameraden, die Verantwortung für die Lernfortschritte der Klasse übernahmen, ausgefeilte, meist induktive Lern- und Übungsmethoden durch *exercitia*, eine strukturierte, aktive Aneignung von Kenntnissen durch Textanalyse zur kreativen Entwicklung von *exempla* im Anschluss an die *lectio* und die kontinuierliche Überprüfung des Lernfortschrittes generierten die weltweit anerkannte Exzellenz der Jesuitenkollegien. Zudem produzierten die lehrenden Jesuitenpatres eine große Zahl von Stundenplänen, Curricula und Leistungsprofilen für den Kollegsunterricht. Über den *modus Parisiensis* hinaus führten sie die *christianitas* in das Kollegscurriculum ein. Die Theologie war dem Universitätsstudium vorbehalten. Hinzu kam der Unterricht in den *casus conscientiae*, in dem an *exempla* das moralische Urteilsvermögen gebildet und trainiert wurde. Häufiger Messbesuch, tägliche Teilnahme wenigstens an Teilen des Stundengebets, tägliche Gewissenserforschung, spirituelle Programme und in regelmäßigen Intervallen Beichte und Kommunionempfang sorgten für die Praktizierung der *pietas*.[64] Als weiteres unterscheidendes Merkmal der Jesuitenkollegien durfte das Angebot an die Schüler gelten, Teile

---

[63] Satzungen der Gesellschaft Jesu (Anm. 29), S. 711-727, Nr. 440-509; Karl Hengst, Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung, Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, Neue Folge, Heft 2, Paderborn 1981, S. 55-79.

[64] Codina Mir, Sources (Anm. 57), S. 141-147.

der *Exercitia Spiritualia* als *opera caritatis* zu praktizieren. Die Einführung der Marianischen Kongregationen seit 1563 erlaubte die Intensivierung und Internalisierung der spirituellen Praxis. Freizeitaktivitäten wie Spiele und Feiern, die zur Praxis der *exercitia* gehörten, boten den Schülern nicht nur Gelegenheit zur Muße, sondern auch die Möglichkeit, ihre Fähigkeiten vor jüngeren Schülern und einem größeren Publikum unter Beweis zu stellen. Dazu gehörten die Akademien, in denen die Schüler den Lehrstoff in freier Form vertieften. Neben Reden und Geschichten in Latein traten oft auch philosophische und theologische Disputationen. Das Jesuitentheater[65] führte im Bestreben, *pietas* und *litterae* aufeinander zu beziehen, durch Inszenierung und Visualisierung von Kenntnissen zu einem Lernen „mit allen Sinnen" *avant la lettre.*

Gründung und Organisation der Kollegien

Ohne auf die Priesterbildung vor allem im Zusammenhang mit dem *Collegium Romanum*[66] und dem von Ignatius 1552 gegründeten *Collegium Germanicum*[67] als Vorbild für die Tridentinischen Seminare[68] und die herausragende Rolle des Konzilstheologen Claude Jays[69] eingehen zu können, soll die Erfolgsgeschichte der Kollegsgründungen kurz skizziert werden. Nach Gandía (1546) war Messina 1548 zwar schon die zweite Kollegsgründung; sie gab aber als Pilotprojekt mit ihren von Nadal herausgegebenen Konstitutionen im Hinblick auf ihr Bildungskonzept und ihre Organisation ohne Internat die Blaupause für die weitere Gründung von Kollegien ab. Die straffe Leitung des Kollegs oblag der Verantwortung des Rektors, um äußere Beeinflussungen weltlicher oder geistlicher Art fernzuhalten. Die Studienpräfekten und Klassenlehrer hatten subsidiäre Aufgaben zu erfüllen: Der Studienpräfekt besuchte die Klassen

---

[65] U. a. Lundberg, Jesuitische Anthropologie (Anm. 19), S. 293; Rädle, Gegenreformatorischer Humanismus (Anm. 16), S. 128-147; Ruprecht Wimmer, Die Bühne als Kanzel. Das Jesuitentheater des 16. Jahrhunderts, in: Hildegard Kuester (Ed.), Das 16. Jahrhundert. Europäische Renaissance, Eichstätter Kolloquium Bd. 2, Regensburg1995 S. 149-166.

[66] Pietro Tacchi Venturi S.J., L'umanesimo e il fondatore del Collegio Romano, in: ARSI 25 (1956) S. 63-71.

[67] Franz-Josef Steinmetz S.J., Germanicum et Hungaricum. Neue Priester für Deutschland und Ungarn, in: Falkner, Imhof, Ignatius (Anm. 21), S. 319-329; *Korrespondenzblatt. Jubiläumsausgabe zum 450-jährigen Bestehen des Collegium Germanicum et Hungaricum* (Rom: Collegium Germanicum et Hungaricum, 2002).

[68] O'Malley, Die ersten Jesuiten (Anm. 21), S. 270-277.

[69] Claude Jay, * 1500/1504 Vers-lez-Jay (Frankreich), S.J. 15.VIII.1534 Paris, † 06.VIII.1552 Wien. DHCJ III, S. 2142f. Andreas Falkner S.J., Auf dem Konzil von Trient. Die Sendung von Claude Jay (1500/1504-1552) für die deutschen Christen, in: Falkner, Imhof, Ignatius (Anm. 21), S. 253-266; Julius Oswald, S.J., Claude Jay, der erste Jesuit in Bayern, in: Oswald, Haub, Jesuitica (Anm. 9), S. 3-19.

wöchentlich, beaufsichtigte die *regentes* (Klassenlehrer) und erkundigte sich nach dem Lernfortschritt der einzelnen Schüler wie auch der Klasse insgesamt. Der Unterricht lag in den Händen der vom Rektor bestimmten lehrenden Jesuitenpatres, die auch profane Fächer unterrichteten und deren Erziehungsideal der *rhetor christianus* war. Bei der Immatrikulation wurden die Schüler und ihre Eltern über die Schulordnung informiert, die sie per Unterschrift akzeptierten. In die disziplinarische Ordnung wurden ältere Schüler als *decuriones* eingebunden. Insgesamt handhabten die Jesuiten Verbote und Sanktionen vergleichsweise großzügig. Bis zum Todesjahr des Ignatius hatte die 1000 Mitglieder zählende Gesellschaft Jesu bereits 40 Kollegien gegründet.[70]

Zur Zeit der vorläufig endgültigen Fassung der *Ratio studiorum* 1599 existierten schon 245 Institute, 1773 im Jahr der Auflösung des Ordens mehr als 800.[71] Diese Erfolgsgeschichte wurde nach der Wiederzulassung des Ordens durch die Bulle *Sollicitudo omnium ecclesiarum* Papst Pius VII. vom 7. August 1814 sofort fortgesetzt. 1986 unterrichteten ca. 10.000 Jesuitenpatres mit ca. 100.000 Laien in mehr als 2000 Bildungseinrichtungen ca. 1,5 Millionen Schüler in 56 Ländern.[72] In Deutschland wurden die Kollegsgründungen zum Eckpfeiler des Apostolats der Gesellschaft Jesu. Der ehemalige Studienpräfekt des Kollegs von Messina, Petrus Canisius[73] entfaltete eine rege apostolische Tätigkeit in der neuen *Bildungslandschaft*,[74] die aus einem

---

[70] Robert Bireley, Neue Orden, katholische Reform und Konfessionalisierung, in: Reinhard, Schilling, Konfessionalisierung (Anm. 9), S. 145-157, hier S. 147.

[71] Vgl. Mertes, Lernen (Anm. 41), S. 300; O'Malley, Die ersten Jesuiten (Anm. 21), S. 277.

[72] De proprietatibus educationis iesuiticae, The characteristics of Jesuit education, in: Acta Romana Societatis Iesu, Vol. XIX, Fasc. III, Anno 1986, Rom 1987, S. 767-832; 822; deutsch: Grundzüge jesuitischer Erziehung, hrsg. v. Provinzialkonferenz der Deutschen Assistenz S.J., Frankfurt/M. 1986, S. 54.

[73] Petrus Canisius, * 08.V.1521 Nimwegen (NL), S.J. 08.V.1543 Mainz, † 21.XII.1597 (Freiburg (CH).DHCJ I, S. 633-635; u. a. Paul J. Begheyn S.J., Ein Eckpfeiler der katholischen Kirche. Petrus Canisius (1521-1597), in: Falkner, Imhof, Ignatius (Anm. 21), S. 267-284; Müller, Schul- und Bildungsorganisation (Anm. 61), S. 259-274; Julius Oswald S.J., Petrus Canisius – ein Lebensbild, in: ders., Peter Rummel (Eds.), Petrus Canisius – Reformer der Kirche. Festschrift zum 400. Todestag des zweiten Apostels Deutschlands, Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte e.V., 30 (1996), 2. Aufl., Augsburg1997, S. 21-38; Peter-Hans Kolvenbach S.J., Petrus Canisius – Humanist und Europäer, in: Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen (Ed.), *Petrus Canisius – Humanist und Europäer* (Frankfurt/M.: P.T. Hochschule Sankt Georgien, 1997) S. 49-59; Sieben, Kontroverstheologie (Anm. 56), S. 169-210.

[74] Schindling, Bildung (Anm. 9), S. 1-30; Johannes Kisten, Forschungsprobleme zum katholischen Schulwesen im Alten Reich zwischen Reformation und Aufklärung (ca. 1530-1750), in:

Netzwerk der von ihm initiierten und teilweise gegründeten Kollegien in Wien,[75] Prag,[76] Löwen,[77] Köln, Trier, Mainz, Paderborn, Ingolstadt, München, Dillingen, Freiburg im Breisgau und Konstanz bestand. Sie wurden Zentren ignatianischer Bildung und Spiritualität bei grundsätzlicher Offenheit für alle Konfessionen, so dass in wenigen Jahren über 1000 Schüler diese Kollegien besuchten. Die Jesuiten waren einer der ersten Orden, die im Zuge der außereuropäischen Expansion eine rege Missionstätigkeit aufnahmen,[78] bei der die Kollegsgründungen ebenfalls eine bedeutsame apostolische Rolle spielten. 1545 nahm Francisco Javier[79] Jungen in das Pauluskolleg in Goa auf, - der Start für die globale Ausdehnung des Netzwerkes der Kollegien. Der Erfolg des weltweit promulgierten ignatianischen Erziehungsstils lässt sich, folgt man O'Malley,[80] auf zehn Faktoren zurückführen:

1. Die Kollegien erteilten kostenlosen Unterricht.

2. Ein sozialer oder konfessioneller *numerus clausus* existierte nicht. Kleriker und Laien wurden gleichermaßen aufgenommen.

3. Die persönlichkeitsbildenden *Studia humanitatis* als Lerninhalte und Lernmethode entsprachen den Erwartungen der Zeitgenossen.

4. Gemäß dem *sentire in ecclesia* in den *Exercitia Spiritualia*[81] vereinbarte die Kollegspädagogik die theologisch-anthropologischen Grundlagen der *Stu-*

Heinz Schilling, Stefan Ehrenpreis, (Eds.), Erziehung und Schulwesen zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung. Forschungsperspektiven, europäische Fallbeispiele und Hilfsmittel, München 2003, S. 101-125; Rainer A. Müller, Hochschulen und Gymnasien, in: Walter Brandmüller (Ed.), Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, St.Ottilien 1993, Vol. II, S. 535-556.

[75] Johannes Wrba S.J., In der Nähe des Römischen Königs. Die Gründung des Jesuitenkollegs in Wien, in: Falkner, Imhof, Ignatius (Anm. 21), S. 331-358.

[76] Philipp Überbacher S.J., In Böhmen. Die Gründung des Prager Jesuitenkollegs, in: Falkner, Imhof, Ignatius (Anm. 21), S. 359-373.

[77] Simon Decloux, S.J., Jesuiten für Europa. Anfänge der Gesellschaft Jesu in Löwen, in: Falkner, Imhof, Ignatius (Anm. 21), S. 311-318.

[78] Wolfgang Reinhard, Geschichte der europäischen Expansion, 4 Bde., Stuttgart1985, Bd. 2, S. 77-87; Ronnie Po-Chia Hsia, Mission und Konfessionalisierung in Übersee, in: Reinhard, Schilling, Konfessionalisierung (Anm. 9), S. 158-165.

[79] Francisco Javier, * 07.IV.1506 Javier (SP), S.J. 15.VIII.1534 Paris, † 03.XII.1552 Shangchuan (China). DHCJ III, S. 2140f.

[80] O'Malley, Die ersten Jesuiten (Anm. 21), S. 262f.

[81] Ignatius, Geistliche Übungen (Anm. 22), S. 264, Nr. 363.

dia humanitatis mit der aristotelischen Philosophie und der scholastischen Theologie. *Sapientia* und *pietas* galten als kongruente Bildungswerte.

5. Durch die Rezeption des *modus Parisiensis* entfaltete die Pädagogik der Jesuiten eine große Lerneffizienz vermittels einer klaren Zielorientierung und Strukturierung des Lehrplans sowie einer leistungsorientierten Organisation des Unterrichts in Klassen und durch Prüfungen.

6. In den *exercitia* wurden nach dem *modus Parisiensis* Lerninhalte aktiv und persönlich in der *cura personalis* angeeignet. Nicht nur die Leistungsmotivation, Leistungsdifferenzierung und Leistungsresultate wurden dadurch verbessert, sondern durch Präsentation in Deklamationen, Disputationen und Theaterspielen wurde soziales Lernen gefördert und als Folge davon eine hohe Kohäsion der Klassen und der Kollegien erreicht.

7. Der vergleichsweise hohe Bildungsstandard der *lehrenden Jesuitenpatres* generierte ein „teaching under teaching“: Indem sie mehr durch ihr persönliches Vorbild und ihren pädagogischen Eros als bloß intellektuell brillierten, schufen sie aus der Dynamik der Exerzitien das Lernklima der *familiaritas*,[82] in dem sich ihr pädagogisches Ethos in der durch *caritas*[83] bestimmten Zuwendung zu den Schülern voll entfalten konnte.

8. Das ebenso kohärente religiöse Programm förderte eine alters- und herkunftsgemäße religiöse Bildung als Propädeutik für eine Frömmigkeitspraxis, in der religiöse und sittliche Werte internalisiert wurden.

9. Die Marianischen Kongregationen und ignatianischen Bruderschaften implementierten und verdeutlichten dieses Paradigma.

10. Die einzelnen Kollegien existierten nicht isoliert nebeneinander, sondern bildeten bald ein Netzwerk unter einheitlicher Leitung durch den Generaloberen in Rom und mit einem intensiven Informations- und Erfahrungsaustausch. Dieses Kommunikationsnetz bezog schon seit Beginn der Missionierung außereuropäische Kollegsgründungen in Indien, Amerika und Ostasien ein. Durch die Vereinheitlichung des Bildungsprogramms durch

---

[82] Chronicon IV, S. 507; V, S. 563; P. Iosephus Cortesono S.I., Constitutiones seu monita ad eorum usum qui Collegio Germanico praesunt, annis 1567-70, in: Mon. paed. II^2 (1974), S. 864-934, bes. S. 883; P. Michael Lauretano, S.I., Tractatus de Ratione Collegium Germanicum gubernandi, Bononiae anno 1570, in: Mon. paed. II^2 (1974), S. 934-953.

[83] Lundberg, Jesuitische Anthropologie (Anm. 19), S. 283.

die *Ratio studiorum* 1599[84] unter dem Generaloberen Claudio Aquaviva[85] wurde die Exzellenz der Kollegien weiter institutionalisiert. Gleichzeitig wurde ein hohes Maß an organisatorischer und bildungsökonomischer Flexibilität durch ständige Rückkoppelung an die unterrichtlichen Erfahrungen und durch Anpassung an je verschiedene kulturelle Bedingungen, „Umstände von Zeiten, Orten und Personen",[86] erreicht.

Trotz eintretender Krisen, deren Erörterung außerhalb der Fragestellung dieser Studie liegt,[87] können die aufgeführten Faktoren als Konstanten verstanden werden. Aus ihnen und den Exercitia Spiritualia resultierte eine Monopolstellung der Kollegien innerhalb des katholischen Bildungswesens: „Ein Erziehungssystem dieser Art hatte die Welt noch nicht gesehen."[88]

Kultur- und bildungsgeschichtliche Reichweite

Ignatius und seinen Gefährten war im Zeitalter des Renaissance-Humanismus und der Konfessionalisierung bewusst, dass der Glauben in Verbindung mit Wissen und Bildung in einen intensiven Dialog mit der Zeit sich erweiternder epistemologischer und geographischer Horizonte treten musste. So wurde die Gesellschaft Jesu der erste Orden, der selbstständig Schulen für ein breites Publikum gründete, organisierte und leitete.[89] Die älteren

---

[84] Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu (1586, 1591,1599). Mon. paed. V² (1986); Miquel Batllori S.J., Der Beitrag der Ratio studiorum für die Bildung des modernen katholischen Bewusstseins, in: Sievernich, Switek, Ignatianisch (Anm. 19), S. 314-322; Luce Giard, Le rôle secondaire de Petrus Canisius dans l'élaboration de la Ratio studiorum, in: Berndt, Canisius (Anm. 56), S. 77-106; ders., Die auctoritates in der Endfassung der Ratio studiorum des Jesuitenordens von 1599, in: Johannes Arnold, Rainer Berndt S.J., Ralf M. W. Stammberger (Eds.), Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festschrift für Hermann Josef Sieben zum 70. Geburtstag, Paderborn, 2004, S. 993-1009; Adrien Demoustier S.J., Les jésuites et l'enseignement à la fin du XVI[e] siècle, in: ders., Dominique Julia (Eds.), Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la compagnie de Jésus, Paris 1997, S. 12-43; Howard Gray S.J., The Experience of Ignatius Loyola: Background to Jesuit Education, in: Vincent J. Duminuco S.J. (Ed.), The Jesuit „Ratio studiorum". 400th Anniversary – Perspectives, New York 2000, S. 1-21; Stefan Ch. Kessler S.J., Die Studienordnung der Jesuiten, in: Stimmen der Zeit 217 (1999) S. 243-254.

[85] Claudio Aquaviva, * 04.IX.1543 Atri (I), S.J. 22.VII.1567 Rom, Wahl zum 5. General 19.II.1581, † 31.I.1615 Rom. DHCJ II, S. 1614-1621.

[86] Satzungen der Gesellschaft Jesu (Anm. 29), S. 690, Nr. 351.

[87] O'Malley, Die ersten Jesuiten (Anm. 21), S. 262.

[88] Generalskurie der Gesellschaft Jesu, (Ed.)., *De proprietatibus*, S. 821 (Anm. 72); deutsch *Grundzüge jesuitischer Erziehung*, S. 54 (Anm. 72).

[89] Anton Schindling, Schulen und Universitäten im 16. und 17. Jahrhundert. Zehn Thesen zu Bildungsexpansion, Laienbildung und Konfessionalisierung nach der Reformation, in. Walter

Orden schlossen sich seinem Beispiel allmählich an. Die Jesuiten brachen mit der mittelalterlichen Vorstellung, Bildung sei ein exklusives Privileg für Klerus, Adel und hohes Bürgertum. Zugleich holten sie das Bildungsideal des Renaissance-Humanismus in den Raum der Kirche, indem sie zwischen den *Studia humanitatis* und der aristotelisch-scholastischen Bildungstradition vermittelten[90] und die innere Reform der katholischen Kirche durch Erhöhung des Bildungsniveaus bei Klerus und Laien vorantrieben. Die Jesuiten institutionalisierten und professionalisierten das humanistische Bildungskonzept, indem sie es auf theonome Paradigmen der Inkarnationstheologie hinordneten.[91] In den Regionen der Reformation wurde so der Bildungshumanismus nicht den protestantischen Eliten überlassen; vielmehr trat der von den Jesuiten betriebene Humanismus in Konkurrenz zum protestantischen.[92] Für das gesamte Spektrum der europäischen und außereuropäischen Kulturgeschichte des 16., 17. und 18. Jahrhunderts ist die Performanz des jesuitisch bestimmten Bildungshumanismus, besonders die sozial- und bildungsgeschichtliche Breiten- und kulturgeschichtliche Tiefenwirkung des Kollegiennetzwerkes auf die Formierung der frühneuzeitlichen Eliten in Europa und in den außereuropäischen Missionsländern noch nicht untersucht worden,[93] doch ist die Prägung der Ästhetik des Prä-Klassizismus in Frankreich[94] und des Barock in Italien, Deutschland, Spanien und Amerika[95] durch Formmaßstäbe der Gesellschaft Jesu nicht zu übersehen.

Brandmüller, Herbert Immenkötter, Erwin Iserloh (Eds.), Ecclesia Militans. Studien zur Konzils- und Reformationsgeschichte. Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet, 2 Bde., Paderborn, 1989, II., S. 561-569; Arno Seifert, Das höhere Schulwesen. Universitäten und Gymnasien, in: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. I, 15. bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe, Notker Hammerstein (Ed.), München1996, S. 197-374.

[90] Paul F. Grendler, Schooling in Renaissance Italy. Literacy and Learning 1300-1600, Baltimore 1989, S. 363-381.

[91] Ulrich Muhlack, Der Tacitismus – Ein späthumanistisches Phänomen? in: Hammerstein, Späthumanismus (Anm. 16), S. 160-182. Von einer „Instrumentalisierung" des humanistischen Bildungskonzepts kann allerdings nicht die Rede sein. Gerrit Walther, Humanismus und Konfession, in: Hammerstein, Späthumanismus (Anm. 16), S. 113-127.

[92] Wolf, Humanismus (Anm. 16), S. 281.

[93] Dainville, La naissance (Anm. 10), S. 245; Dainville, L'éducation (Anm. 10), S. 427-470; Durkheim, L'évolution (Anm. 10), S. 69-117, 83f.; Judi Loach, Revolutionary Pedagogues? How Jesuits Used Education to Change Society, in: O'Malley, Bailey, Kennedy, The Jesuits (Anm. 18), II. S. 66-85.

[94] Fumaroli, L'âge (Anm. 52), S. 673-685.

[95] Gauvin Alexander Bailey, „Le style jésuite n'existe pas". Jesuit Corporate Culture and the Visual Arts, in: O'Malley, Bailey, Harris, Kennedy, (Eds.), The Jesuits (Anm. 18), I. S. 38-89; ders,

Die Rückwirkungen der Kollegsgründungen auf den Orden selbst sind dagegen besser erforscht. Die strukturell bedingte Spannung zwischen den Aufgabenprofilen, einerseits nach den Satzungen als Wanderprediger dem Armutsideal verpflichtet, unabhängig und disponibel zu bleiben,[96] und die „Welt als unser Haus“[97] für das Apostolat zu betrachten, andererseits in *Professhäusern*[98] dann ab 1550 in den Kollegien Stützpunkte eines lokal gebundenen, langzeitig wirksamen (Lehr-)Apostolats zu schaffen, besteht bis heute. Obwohl die Jesuiten zu Eigentümern der Kollegsstiftungen wurden, die mit ihren Schul-, Theater- und Kirchengebäuden, oft auch mit ihren Sternwarten den Jesuitenresidenzen angeschlossen waren und manchmal riesige Gebäudekomplexe umfassten, blieben sie bis heute verfügbar für die vielfältigen pastoralen und karitativen Aufgaben und zeigten ein hohes Maß an Mobilität, um diese Aufgaben in weltweitem Einsatz zu erfüllen. Dabei wurde die Pastoral durch die Aktivitäten der Marianischen Kongregationen und anderer von ihnen inspirierten Sodalitäten unterstützt. Die Gesellschaft Jesu intendierte, entgegen den Satzungen, nach der Gründung des *Collegium Romanum* 1551 ihren Nachwuchs von eigenen Ordensmitgliedern in ihren eigenen Instituten ausbilden zu lassen. Dabei verfolgten sie das Ziel, durch eine exzellente Lehre ihren Novizen die Lehrbefähigung zu vermitteln. Dies führte zu synergetischen Lerneffekten und einer großen intellektuellen und kommunikativen Homogenität innerhalb des Ordens und zu hoher Effizienz nach außen.

Für die Außenwirkung in die konfessionell segmentierte, sich seit dem 17. Jahrhundert allmählich säkularisierende Kultur Europas war bedeutsam, dass die Gesellschaft Jesu sich in ihren Kollegien und Universitäten über die für die Priesterbildung relevanten Disziplinen Philosophie und Theologie hinaus der Naturphilosophie mit Astronomie und Physik widmete. Verboten die Konstitutionen der Dominikaner aus dem 13. Jahrhundert ihren Mitgliedern die Lektüre paganer Autoren und den Erwerb profanen Wissens ohne Sondergenehmigung, so mussten sich schon die ersten Jesuiten als Scholastiker den *Studia humanitatis*, der Naturphilosophie und der Mathematik, mithin der laikalen Bildung, öffnen und diese Disziplinen in das Universitätscurriculum aufnehmen.

Der Jesuitenorden als Patron der Künste und Wissenschaften im Barock. Von Rom aus in die Welt, Katalog zur Ausstellung: Barock im Vatikan. Kunst und Kultur im Rom der Päpste II 1572-1676, Leipzig 2005, S. 365-383.

[96] Satzungen der Gesellschaft Jesu (Anm. 29), S. 766, Nr. 626, siehe auch S. 611f., Nr. 82, S. 613f., Nr. 92, S. 674f., Nr. 304, S. 677f., Nr. 308, S. 756f., Nr. 603, S. 757, Nr. 605.

[97] John O'Malley S.J., Die Welt ist unser Haus. Die Berufung der Jesuiten, in: Falkner, Imhof, Ignatius (Anm. 21), S. 149-162.

[98] O'Malley, Die ersten Jesuiten (Anm. 21), S. 28, 234, 240.

Ihre Nachfolger richteten Observatorien ein und publizierten Studien zu Astronomie, Physik und Mathematik, wie der Universalgelehrte Athanasius Kircher,[99] deren Bedeutung für die Geschichte der Naturwissenschaft erst allmählich entdeckt wird.[100]

Diese Generierung, Tradierung und Organisation des Wissens in den Kollegien und von Jesuiten geleiteten Fakultäten oder ganzen Universitäten ermöglichte in Europa eine für die damalige Zeit einzigartige wissenschaftliche Dynamik: In dieser „Corporate structure" (St. J. Harris)[101] fand ein ungehinderter Transfer von Ideen, Daten und Materialien statt, die ungeahnte Synergieeffekte bewirkten und innovative Methoden und Erkenntnisse hervorbrachten.

Neue Wege gingen die Jesuiten auch in der Musikerziehung, indem sie traditionelle Bedenken gegen Theaterspiele, Tanz und Musik überwanden und diese Gattungen zur Erreichung der *pietas* intensiv pflegten. Einige Kollegien bildeten im Fechten und Reiten aus. Ein weiteres Instrument des Apostolats war eine Vielzahl von Textbüchern für Grammatik und Rhetorik für den Unterricht in den Kollegien, das auch den intellektuellen Diskurs der Zeit mitbestimmte. So erlebte das Werk *De arte rhetorica* von Cipriano Soares 1562 bis ins 19. Jahrhundert mehr als 200 Auflagen.[102] Die *Progymnasmata latinitatis*, die von Jakob Pontanus (Spannmüller)[103] 1588-1594 am Augsburger Kolleg St. Salvator verfasst wurde, wurde im Lektürekatalog des 16. und 17. Jahrhunderts der Gesellschaft Jesu[104] als Alternative zu den *Colloquia familiaria*

---

[99] Athanasius Kircher, * 02.V.1601 Geisa bei Fulda, S.J. 02.X.1618 Paderborn, † 27.XI.1680 Rom. DHCJ III, S. 2196-2198. Marcus Hellyer, Jesuit Physics in Eighteenth-Century Germany. Some Important Continuities, in: O'Malley, Bailey, Harris, Kennedy, The Jesuits (Anm. 18), I. S. 538-554.

[100] Zum naturwissenschaftlichen Unterricht vgl.: Dainville, L'éducation (Anm. 10), S. 311-423.

[101] Steven J. Harris, Mapping Jesuit Science, in: O'Malley, Bailey, Harris, Kennedy (Eds.), The Jesuits (Anm. 18), I. S. 212-240, hier S. 233.

[102] Cipriano Soares, * 1524 Ocaña, S.J. 21.IX.1549 Lissabon, 19.VIII.1593 Plasencia (SP), DHCJ IV, S. 3593; Lawrence J. Flynn S.J., The "De Arte Rhetorica" of Cyprian Soarez S.J. in: The Quarterly Journal of Speech 42 (1956), S. 365-374; ders., Sources and Influence of Suarez' "De Arte Rhetorica", in The Quarterly Journal of Speech 43 (957), S. 257-265; Bauer, Jesuitische "ars rhetorica" (Anm. 54), S. 119-242.

[103] Jakob Pontanus (Spanmüller), * 1542 Most (Böhmen), S.J. 17.V.1564 Prag, † 25.XI.1626 Augsburg. DHCJ IV, S. 3191.

[104] Jakob Pontanus S.J., Progymnasmata latinatis sive dialogorum, Bd. 1, Ingolstadt 1588, Bd. 2, Ingolstadt 1589, Bd. 3.1., Ingolstadt 1592, Bd. 3.2. Ingolstadt 1594; Bauer, Jesuitische "ars rhetorica" (Anm. 54), S. 243-288.

des Erasmus[105] empfohlen. Bewahrte so der Jesuitenorden über seine Kollegien und Universitäten im Hinblick auf die den allgemeinen kultur- und geistesgeschichtlichen Entwicklungen des 16., 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts seine „Anschlussfähigkeit" an die interkonfessionelle *res publica litteraria*, so gehörte als unterscheidendes Kriterium zu seinem Selbstverständnis der nicht unkritische Umgang mit der gleichwohl positiv bewerteten säkularen Kultur, die sich mit der Aufklärung immer mehr aus den traditionellen theonomen Paradigmen löste und verselbstständigte. Angelegt war dieses Verständnis methodisch bereits im *noster modus procedendi*, theologisch im Inkarnationsparadigma und in der Pastoral der Inkulturation. Der theologisch-pädagogische Impetus löste innerhalb des Ordens, jede Selbstreferentialität trotz der Elitebildung ausschließend, eine Dynamik aus, die er nach außen weitergab zum lebenspraktischen Mehrwert seiner Kollegsschüler und damit in den weiteren intendierten Folgen zur Evangelisierung und Humanisierung der durch zweckrational-technische Handlungsmuster bestimmten, alles Religiöse tabuisierenden Moderne sowie der Inkulturation des christlichen Glaubens in die außereuropäischen Kulturkreise. Die jesuitische Bildungsmethode der „Erziehung zur Würde" (Leszek Kolakowski)[106] bleibt daher Erbe und zugleich Auftrag für eine humane, am ganzen Menschen orientierte Bildung in einer von verdinglichenden Funktionalisierungen bedrohten Zivilisation.

Die Begründung der Historischen Bildung in den Kollegien

Im Fächerkanon der *Studia humanitatis* rangierte die *historia* formal meist in Verbindung mit der Rhetorik als Fach, – ein Ergebnis des Erwachens des historischen Bewusstseins im Renaissance-Humanismus, das begann, die kulturellen Phänomene als geschichtliche Individualitäten aus ihren eigenen Voraussetzungen mit Hilfe der historisch-philologischen Quellenkritik zu verstehen.[107] Zugleich erfolgte eine Selbstreflexion der forschenden Historiker im Hinblick auf ihre je eigenen historischen Bedingungen. „So entstand die Geschichte als Philologie und als kritisches Bewußtsein von sich selbst und den anderen und von menschlich konstruierten und rational nachkonstruierten Beziehungen: als Bewußtsein von sich und anderen in einer gemeinsam erbauten Welt..." (E. Garin).[108]

---

[105] Erasmus Desiderius Roterdamus, Colloquia familiaria, in: Léon-E.Halkin, Franz Bierlaire, René Hoven (Eds), Opera omnia ordinis primi tomus tertius, Amsterdam 1972.

[106] Michael Sievernich, S.J., Eröffnungsvortrag, in Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen Hg., *Petrus Canisius* (Anm. 73), S. 19-21; Zitat S. 19 von Leszek Kolakowski (Philosoph, * 23.X.1927, † 17.VII.2009).

[107] Burckhardt, Kultur (Anm. 11), S. 315-318.

[108] Garin, Begriff (Anm. 14), S. 257-258; Koselleck, Herausbildung (Anm. 7), S. 16.

Der Glorifizierung Athens und Roms als normativen Bezugsgrößen ging das Bewusstsein der Alterität der Antike als eines der Gegenwart gegenüber fremden historischen Raums voraus. Mit der Verwirklichung ihres normativen Potentials[109] verband der Renaissance-Humanismus eine geschichtliche Standortbestimmung der eigenen Zeit, welche die unmittelbar vorangehenden mittelalterlichen Traditionen mit unterschiedlicher Intensität negierte, um sich in der Rekonstruktion des Altertums nunmehr in der Neuen Zeit selbst zu konstituieren. Gerade für den Renaissance-Humanismus gilt: „Die Wiederkehr Roms hat die Geschichte Europas tief geprägt. Es ist dies ein unverwechselbares europäisches Phänomen ... Denn nur in Europa wurde an den entscheidenden Wegkreuzungen das jeweils Neue durch den Rückgriff auf die antike Kultur bewältigt, die doch weit jenseits des eigenen Horizontes lag. Keine andere Zivilisation der Erde ... kennt in ihrem Geschichtsverständnis eine Hochkultur wie die Griechenlands oder Roms, die für Jahrhunderte abbricht, um dann wie Phönix aus der Asche wieder aufzusteigen und den Vorkämpfern einer neuen Weltsicht den Weg zu bahnen." (W. Dahlheim).[110]

Inwieweit hat sich nun dieses humanistische Geschichtsparadigma in der Kollegspädagogik der Gesellschaft Jesu niedergeschlagen? Da diese Frage im Hinblick auf die akademische Historie in den Jesuitenuniversitäten bzw. in den von ihnen besetzten Fakultäten bereits untersucht wurde,[111] wird im Folgenden ein Essay zu dieser Problemstellung versucht, der, weit entfernt davon, überhaupt das anfallende Quellenmaterial auch nur annährend gesichtet zu haben, an einigen Beispielen einen Einstieg in die Erforschung der Historischen Bildung in der Kollegspädagogik vor und in der *Ratio studiorum* zu liefern. Dabei wird der Begriff der Historischen Bildung so weit

---

[109] Ulrich Muhlack, Humanistische Historiographie, in: Johannes Helmrath, Ulrich Muhlack, Gerrit Walther (Eds.), Diffusion des Humanismus. Studien zur nationalen Geschichtsschreibung europäischer Humanisten, Göttingen 2002, S. 30-34.

[110] Werner Dahlheim, Geschichte der Römischen Kaiserzeit, 3 Aufl., München2003, S. 146; Reinhart Koselleck, Historia Magistra Vitae, in: ders (Ed.), Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt/M. 1979, S. 17; zum geschichtlichen Selbstverständnis des päpstlichen Rom der Renaissance und des Barock: Volker Reinhardt, Vergangenheit als Wahrheitsnachweis. Rom und die Geschichte im konfessionellen Zeitalter, in: Ludger Grenzmann, Klaus Grubmüller, Fidel Rädle, Martin Staehelin (Eds.), Die Präsenz der Antike im Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit, Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1999 bis 2002, Göttingen 2004, S. 143-160.

[111] Pietro Leturia S.J., Contributo della Compagnia di Gesù alla formazione delle scienze storiche, in: La Compagnia di Gesù e le Scienze Sacre, Analecta Gregoriana XXIX, Roma 1942, S. 161-202.; Koselleck, Herausbildung (Anm. 7), S. 278-288.

gefasst, dass er im weitesten Sinne den transepochalen, diachronen Diskurs der Schüler mit Gegenständen der Vergangenheit meint, in dessen Verlauf aus diesen Gegenständen Geschichte wird, zu der sie sich im Rahmen der Persönlichkeitsbildung in Beziehung setzen.[112]

Diskurse vor der Ratio studiorum

In dem bereits im Kapitel 1.3 zitierten „Humanismusbrief" von Polanco an Laínez von 1547 erwähnte der Sekretär unter Nummer 6 der aufgeführten Argumente zum ersten Mal die Historische Bildung: „Weil man auch einige Dinge lernt, die für später dienen, etwa Geschichten, Kosmographie, Wendungen und Redefiguren sowie Rhetorikvorschriften, die [..., denen, die Gott lieben,] diligentibus Deum ohne Zweifel [zum Guten mitwirken] quod cooperentur in bonum, und nicht wenig."[113] Die *historia* und Kosmographie werden im humanistischen Kanon der *litterae* bzw. der *cognitiones rerum* aufgeführt. Die Satzungen von 1552 beschrieben diesen Tatbestand, sie mussten ihn nicht erst begründen: Wieder wurde die Geschichte zusammen mit der Rhetorik und Poesie erwähnt.[114] Seit 1548 wurden im Kolleg von Messina in Rhetorik Livius und Sueton[115] gelesen. Im *Collegium Romanum* stand nach dem *modus Parisiensis* in den *Studia humanitatis* „*historicus aliquis ut Caesar, vel Livius, vel Suetonius, vel Salustius*",[116] in Rhetorik Livius[117] auf dem Programm. Polanco hatte 1549 die Satzungen berühmter Universitäten wie Valencia, Salamanca, Alcalá, Coimbra, Paris, Löwen, Köln, Bologna und Padua gesichtet, um deren Textkanon antiker Autoren im Rahmen der *Studia humanitatis* festzustellen.[118] Dagegen spielte die Historie an den Universitäten von Bologna und Padua,

---

[112] Schreiber, Geschichtsbewusstsein (Anm. 1), S. 18-43.

[113] Pater Joannes de Polanco Patri Jacobo Lainio, Roma, 21 Maji 1547, in: Epp Ign I, S. 519-526; Nr. 174; deutsche Übersetzung: Juan de Polanco im Auftrag an Diego Laínez, in: Ignatius, Briefe (Anm. 30), S. 153-159, hier 157; für die lateinischen Zitate siehe Röm. 8.28, hier vom Autor übersetzt.

[114] Satzungen der Gesellschaft Jesu 448 (Anm. 29),in: Gründungstexte, Deutsche Werkausgabe, Bd. II, S. 713.

[115] Canisius P. Leonardo Kessel et Fr Adriano Adriani, Sociis coloniensibus, Messana 12. Augusti 1548, in: Otto Braunsberger S.J. (Ed.), Beati Petri Canisii Societatis Iesu epistulae et acta, 8 Bde., Freiburg/Br. 1896-1923,, I. S. 281-286, Nr. 67.

[116] P. Iacobus Ledesma S.I., Constitutio seu dispositio et ordo septem classium grammatices, humanitatis et rhetorices, Romae, anno 1564, in: Mon. paed. II^2 (1974), S. 504-514, hier 507.

[117] Ledesma, Constitutio (Anm. 116) S. 508.

[118] Joannes de Polanco ex comm. Patri Andreae Oviedo, Roma, 5 octobris 1549, in: Epp Ign II, S. 549-551, Nr. 889; deutsche Übersetzung: Juan Polanco im Auftrag an Andrés de Oviedo, in: Ignatius, Briefe (Anm. 30), S. 303-305.

wo die ersten *scholastici* der Gesellschaft Jesu studierten, schon gegen Ende des *Quattrocento* bereits eine eigenständige Rolle, indem sie in den Textüberlieferungen der Antike historische Quellen der Erkenntnis entdeckte, mit deren Hilfe sich geschichtliche Ereignisse rekonstruieren ließen.

An die Stelle des ästhetischen Interesses im Rahmen des Rhetorikstudiums trat das wissenschaftliche, dem es um die methodisch kontrollierte Erkenntnis der (antiken) geschichtlichen Phänomene ging. Dazu bedurfte es der Entwicklung und Kenntnis der philologischen Quellenkritik, um kritisch prüfen zu können, ob eine wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt auf der Grundlage der Textüberlieferung möglich war, d. h. ob sich geschichtliche Tatsachen aus den überlieferten Texten rekonstruieren ließen. Anhand dieser Methode falsifizierte Lorenzo Valla (1407-1457) 1440 das *Constitutum Constantini* als unechte Quelle.[119] Nicht nur zur Entwicklung der neuzeitlichen Geschichtswissenschaft trug der italienische Humanismus maßgeblich bei; er entfaltete auch die Grundlagen der Historischen Bildung: So fügte Silvio Piccolomini in seiner *De educatione liberorum* 1504 die *historia* dem *trivium* bei. Ganz im Sinne des antiken Paradigmas *historia magistra vitae*[120] empfahlen einerseits Girolamo Cagnoli und Ludovico Dolce und andererseits Alessandro Piccolomini in seiner *Institutione di tutta la vita dell'uomo* 1542 die Lektüre von Livius, Caesar, Sallust, Sueton, Justinus, Polybius, Tacitus, Appian und Thukydides als Geschichtsschreiber.[121] Die Schüler sollten sich an den von ihnen überlieferten, typologisch interpretierten *exempla* bilden um eines gelingenden, moralisch verantworteten praktischen Lebens willen. Wie in der römischen Nobilität[122] hatte die Historische Bildung im Kontext des Bildungshumanismus des *Cinquecento* eine normativ-pädagogische Aufgabe, die im Sinne einer Applizierung die epistemologische Funktion der Quellenkritik transzendierte.

Das Spannungsverhältnis zwischen der historisch-kritischen Methode und dem normativen Anspruch der *historia* als Bildungsgut konnte den Humani-

---

119 Zu Lorenzo Valla siehe Koselleck, Herausbildung (Anm. 7), S. 112-113; Rüdiger, Wiederentdeckung (Anm. 15), S. 554.

120 Marcus Tullius Cicero, M. Tulli Ciceronis Rhetorica, Tomus I, Libros De Oratore Tres Continens, Augustus Samuel Wilkins (Ed.), Oxford 1991[15], §2,36, S. 81.

121 Giovanni Battista Gerini, Gli scrittori pedagogici italiani del secolo decimosesto; Turin 1897; S. 269.

122 U. a. Karl-Joachim Hölkeskamp, *Exempla* und *mos maiorum*, in: Hans-Joachim Gehrke, Astrid Möller (Eds.), Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewusstsein, Tübingen, 1996, S. 301-338; ders., Senatus Populusque Romanus. Dimensionen und Deutungen, die politische Kultur der Republik, Stuttgart 2004, S. 169-198.

sten und den humanistisch gebildeten Jesuiten nicht verborgen bleiben, zumal von der *historia* als Bildungspotential oftmals mehr als von der Moralphilosophie erwartet wurde, da sie ein „ästhetisch-ethisches Legitimierungswissen" (Ulrich Muhlack)[123] bereithielt. Die Gründer der Gesellschaft Jesu und die *scholastici*, die an italienischen Universitäten studiert hatten, wurden von dem antiken und humanistischen Ideal der Historischen Bildung geprägt, wenn sie auch nicht den *modus Italiensis* als Lehrmethode in ihren Kollegien übernahmen. Der Jesuit Diego de Ledesma,[124] einer der späteren Gefährten von Ignatius, hatte an den Universitäten von Alcalà, Paris und Löwen studiert und Katechismen sowie Bildungsprogramme für Kollegien verfasst. In seiner *Lettione dell'historico*[125] wies er der Historischen Bildung eine Doppelbedeutung zu: Über die Vermittlung von Kenntnissen zur Geschichte der Antike hinaus sollten die Schüler lernen, wie man die Geschichte schreibt. Hier wurden die von Cicero und Livius stammenden formalen Stilelemente[126] der Rhetorik, die im Dienste der *historia magistra vitae* standen, in 12 Punkten genannt. Dabei ist ein an den Ereignissen als solchen in ihrer Kontinuität und Diskontinuität bestehendes Interesse nicht zu übersehen. Erst so schien dem Autor, ganz im Blick auf Cicero eine Balance zwischen dem *utile* und dem *honestum*[127] herstellbar zu sein. In ähnlicher Weise war für Michel de Montaigne (1533-1592) nicht so sehr das Datum des Untergangs von Karthago als vielmehr „*les meurs de Hannibal et de Scipion, ny tant ou mourut Marcellus, que pourqoy il fut indigne de son devoir qu'il mourut là*" in der Historischen Bildung von Bedeutung.[128]

Gleichwohl darf das unterscheidend Neue in diesem Katalog Ledesmas nicht übersehen werden: Humanistisch motiviert war die Intention, dass die Schüler selber die Fähigkeit erlernten, Geschichte sprachlich formvollendet zu schreiben. Der historische Diskurs von Kontinuität und Diskontinuität, von

---

[123] Ulrich Muhlack, Humanistische Historiographie (Anm. 109), S. 33.

[124] Diego de Ledesma, * 1524 Cuéllar (SP), S.J. 30.IX.1552 Löwen, † 18.XI.1575 Rom. DHCJ III; S. 2318f.

[125] Temporis partitio. In schola humaniorum litterarum. La distributione dell' hore nell' humanità, in: Mon. paed. I[1] (1901), S. 247-280.

[126] Cicero, Rhetorica (Anm. 120), S. 71-178; Titus Livius, Ab Urbe condita. Römische Geschichte, Buch I-III, Ab Urbe condita, Lateinisch und Deutsch, Hans Jürgen Hillen (Ed.), München 1987, S. 6-9.

[127] Marcus Tullius Cicero, M. Tulli Ciceronis De Officiis, Michael Winterbottom (Ed.), Oxford 1994, Kap. 1,9, S. 11-13; Livius, Ab Urbe (Anm. 126), S. 6-9.

[128] Die Sitten Hannibals und Scipios, auch nicht wo Marecllus starb, sondern warum er seiner Aufgbe unwürdig war, so dass er dort starb (Übers. Sproll). Michel de Montaigne, Essais, Albert Thibaudet (Ed.), Bibliothèque de la Pleiade 14, Paris 1950, I, c. 26, S. 189f.

Thematisieren und Verschweigen und die Reflexion über menschliche Verhältnisse überhaupt zeigen ein anthropologisches Interesse an der Geschichte an. Mehr noch: Historische Bildung wurde bei Ledesma zu einem Prinzip, das die gesamten *litterae humanae* durchdrang. Dem am *Collegium Romanum* lehrenden Francesco Benci (Plauto) diente Ciceros *pro Sestio* dazu, die gesamte Kultur-, Rechts-, Politik- und Militärgeschichte Roms zu thematisieren.[129] Entsprechend stand in der von Diego de Ledesma konzipierten *Ratio et Ordo studiorum* des *Collegium Romanum* von 1564-1565 die *eruditio* mit den Geschichtsschreibern der paganen und frühchristlichen Geschichte im Mittelpunkt des Unterrichts.[130] Aufgabe der lehrenden Jesuitenpatres war es, diese Autoren zu kommentieren.[131]

Indem sich die geschichtliche Bildung aus ihrer bisherigen Funktion als *ancilla eloquentiae* allmählich befreite, begann sie sich zu verselbstständigen, – trotz einiger Restriktionen des Generaloberen Claudio Aquaviva, die er den Rhetoriklehrern der Ordensprovinz Toulouse gegenüber geltend machte.[132] Diese Tendenz zur Autonomisierung der Historischen Bildung wurde begleitet und verstärkt durch eine zunehmende Fokussierung des historischen Interesses auf die frühe Kirchengeschichte und damit auf den Primat der Kirchenväter vor den paganen Autoren.[133] Gerade aus der Kirchengeschichte mussten sich *bona exempla* für die Historische Bildung gewinnen lassen, wie André Schott,[134] ein Schüler[135] des Jakob Pontanus, in seinem *Recueil des exemples et sentences tirés des plus fameux autheurs tant sacrés que profanes* von 1605[136]

---

[129] Francesco Benci (Plauto), * 21.X.1543 Acquapendente (I), S.J. 18.V.1570 Rom, † 06.V.1594 Rom. DHCJ I, S. 405f.; Franciscus Bencius S.J., Orationes et Carmina cum disputatione de Stylo et de Scriptione, Ingolstadt 1602^4, S. 72f, S. 72f.; zu Benci siehe: Bauer, Jesuitische "ars rhetorica" (Anm. 54), S. 273.

[130] Diego de Ledesma, * 1524 Cuéllar (SP), S.J. 30.IX.1556 Löwen, † 18.11.1575 Rom. DHCJ III, S. 2318; P. Iacobus Ledesma S.I., De Ratione et Ordine Studiorum Collegii Romani. Annis 1564-1565, in: Mon. paed. II^2 (1974), S. 519-627.

[131] Lundberg, Jesuitische Anthropologie (Anm. 19), S. 289f.

[132] ARSI, Gal. 58 I., Visitationes 1564-1590. fol. 338,; Dainville, L'éducation (Anm. 10), S. 435, Anm. 35.

[133] Ledesma, De Ratione (Anm. 130), S. 544.

[134] André Schott, * 12.IX.1552 Amberes (Belgien), S.J. Mai 1586 Zaragossa, † 23.I.1629 Amberes. DHCJ IV, S. 3531.

[135] Bauer, Jesuitische "ars rhetorica" (Anm. 54), S. 274f.

[136] Sammlung der Beispiele und Sentenzen aus den berühmtesten geistlichen und profanen Autoren. Dainville, L'éducation (Anm. 10), S. 436.

belegte. Solche *exempla* wurden nicht nur kognitiv reflektiert, sondern in Deklamationen und Disputationen als Sprechakte vor einer breiten Kollegsöffentlichkeit in einen Kommunikationszusammenhang gebracht.

Diskurse um die Vorgaben in der Ratio studiorum 1586, 1591 und 1599

Gemäß den Satzungen[137] sah die *Ratio studiorum* in der Fassung von 1586, 1591 und 1599 die *historia* mit der *poesia* in der Klasse der *humanitas* und in der Rhetorik vor. Entsprechend wurde Geschichte im *Collegium Romanum* und in den Kollegien von Messina und Palermo anhand der Autoren Caesar, Sallust und Quintus Curtius Rufus abwechselnd mit Poesie in der Secunda, Cicero in der Prima gelesen.[138] Die Ordensprovinzen[139] waren mit der *Ratio*, die ihnen zur Konsultation vorgelegt wurde, einverstanden, bis auf Sizilien, Aquitanien und vor allem die *provinciae Germaniae*. Gerade in diesen letzteren Ordensprovinzen wurde kritisiert, die *historia* komme in der *Ratio* zu kurz. Unter Bezug auf Cicero[140] plädierte die Kritik traditionell für solide historische Kenntnisse als Grundlage rhetorischer Fertigkeiten. Daher sollten diese Kenntnisse schon in den Grammatikklassen erworben werden. Die Patres der rheinischen Ordensprovinz schlugen des Weiteren vor, für die Klassen für *humanitas* und Rhetorik einen Kursus in profaner und kirchlicher Universalgeschichte zu entwickeln und die *ante et post Christum Salvatorem gestae*[141] in den curricularen Kanon des ordentlichen Kollegsunterrichts einzuführen. Dieser Kursus sollte nach Epochen und Jahrhunderten strukturiert werden, in deren Rahmen die *exempla* erörtert werden sollten. Mit der Inkarnation des Logos begann ein neues Zeitalter: *In christianorum temporibus lux et oblectatio iucundissima existeret.*[142] Historische Bildung hatte nach diesem Verständnis eine propädeutische Funktion für das Universitätsstudium der Theologie. Ihre Zielfunktion wurde kontextuell bestimmt: Da der der Reformation

---

[137] Satzungen der Gesellschaft Jesu (Anm. 29), S. 713, Nr. 448.

[138] Ratio atque Institutio Studiorum per sex partes ad id iussu R.P. Praepositi Generalis deputatos conscripta 1586, in: Mon. paed. V² (1986), S. 1-162.

[139] Dainville, L'éducation (Anm. 10), S. 439-444.

[140] Cicero, Rhetorica (Anm. 120), S. 71-178.

[141] Provincia Rhenana, de historia, Iudicia Patrum in Provinciis S.I. deputatorum de rationis studiorum (1586) tractatu : « Fines atque exercititationes scholarum grammaticae et humanitatis », in : Mon. Paed. VI. 29, S. 382-409, hier 399.

[142] Provincia Rhenana, de historia (Anm. 142), S. 399.

[143] Zu den „Magdeburger Centurien“ 1559-1561 siehe Claudia Wiener, “Imitatio Constantini,“ in Oswald, Haub (Eds.), Jesuitica (Anm. 9), S. 155-183.

nahestehende Humanismus geschichtliche Personen und Ereignisse gerne als Argument meist gegen die römische Kirche benutzte,[143] sah bereits Nadal 1562 die Qualifikation der in das Reich gesandten Jesuiten darin, dass sie gut in Latein, rhetorischem Stil und Geschichte geschult wurden, denn all das sei notwendig, dass sie mit den Protestanten streiten konnten.[144] Indem die Jesuiten an den Universitäten in Mainz[145] und Freiburg in der Eidgenossenschaft erste Lehrstühle für Universalgeschichte einrichteten, gewannen sie im Kampf um die geschichtliche Deutungshoheit einen klaren Vorsprung, den sie auch in der Naturrechtslehre[146] aufzuweisen hatten. Ihre Leistungen in der Staatsrechtsdebatte und in der Politiktheorie[147] wird zunehmend erst in der neueren Forschung gewürdigt. Auch Petrus Canisius wollte die Historie in den Dienst der Theologie gestellt wissen, um die katholische Kontroverstheologie im Disput gerade mit Melanchthon zu profilieren.[148] Im Anschluss an neuere Interpretationen kann darin nicht so sehr eine Instrumentalisierung im modernen Sinn als vielmehr eine „Philosophie des Anderen" gesehen werden, die eine „Asymmetrie mit sich (brachte) – nicht wie bislang zugunsten des ‚drinnen', sondern in aller Entschiedenheit zugunsten des ‚draußen'"[149] ganz im Sinne der Rückbesinnung auf die universale Sendung der Kirche. Auch gegenüber dem Curriculum der Fassung der *Ratio studiorum* von 1591, die wiederum die *historia* in der *humanitas*-Klasse anhand antiker Autoren behandeln wollte, gab es aus den deutschen Ordensprovinzen Bedenken. Immerhin war es nun den Schülern in der Freizeit gestattet, neben den im *humanitas*-Unterricht behandelten obligatorischen Autoren Caesar, Sallust, Quintus Curtius Rufus, Justinus, Tacitus und Livius sich historische Kenntnisse *ad libitum* zu erwerben.[150]

---

[144] P. Hieronymus Nadal Sancto Francisco de Borja, Oeniponte, 5 Decembris 1562, in: Nadal II, S. 169-176, Nr. 237.

[145] Hengst, Jesuiten (Anm. 63), S. 116-127.

[146] Zu Francisco Suárez siehe Anm. 19.

[147] Notker Hammerstein, Staatsanschauungen des 16. Jahrhunderts vor dem Hintergrund der Konfessionalisierung Europas, in: Berndt, Petrus Canisius (Anm. 56), S. 107-119; Wolfgang E. J. Weber, Politica vera. Ius publicum immutabile. Dillingens Beitrag zur Politiktheorie und Staatsrechtsdebatte des 17. Jahrhunderts, in: Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen an der Donau 100 (1999), S. 679-707.

[148] Barbara Hallensleben, Kirche in der Sendung. Die Antwort des Petrus Canisius auf die Erfahrung des „draußen", in: Berndt, Petrus Canisius (Anm. 56), S. 347-363.

[149] Hallensleben, Kirche (Anm. 148), S. 362.

[150] Regulae professoris humanitatis 3, in: Ratio atque Institutio Studiorum 1591, Mon. paed. V^2 (1986). S. 229-354, hier 303.

Im Rhetorikunterricht dagegen konnte in Freiarbeit ein Autor, z. B. Buch III der Geschichte Alexanders des Großen von Quintus Curtius Rufus,[151] behandelt werden: *Omnino in hac classe ita historia enarranda, ut prudentiae inserviat.*[152]

Die Endfassung des Curriculums der *Ratio studiorum* von 1599 mit normativer Geltung zumindest bis 1773 sah eine Erweiterung der Historischen Bildung vor: Zwar wurden nach wie vor in der *humanitas*-Klasse die antiken Autoren gelesen,[153] doch konnte im Rhetorikunterricht für die antiken Autoren ein größeres Zeitbudget aufgewendet werden; an ihrer Stelle war es sogar möglich, die Institutionen-, Religions-, Militär- und Kulturgeschichte Athens und Roms zu thematisieren.[154] Zugleich achtete die *Ratio* von 1599 darauf, dass die *eruditio* sowohl in der *humanitas leviter interdum aspersa sit*[155] wie auch in der Rhetorik *parcius*[156], *modice*[157] sei, nicht so sehr, um die Schüler nicht mit unstrukturiertem, enzyklopädischem Stoff zu überfrachten, als vielmehr, um das Ziel nicht aus dem Auge zu verlieren, dass nach dem Prinzip *non multa sed multum*[158] die Schüler ihre Persönlichkeit im diachronen Diskurs mit den *exempla* moralisch bilden und religiös festigen konnten. Indem sie sich in ihnen wieder erkannten, sollten sie sich als Person in einer alle Zeiten und Räume umfassenden, von Gott liebevoll gelenkten Heils- und Universalgeschichte des von ihm geschaffenen Menschengeschlechts sehen, - in Anverwandlung des Dictums des paganen Rutilius Namantianus: *fecisti patriam de multis gentibus unam.*[159] Das christlich-humanistische Geschichtsverständnis ruhte seinerseits auf der anthropologischen Prämisse auf, dass sowohl die *antiqui* wie auch die Bewohner der Neuen Welt zu dem **einen** *genus humanum* als Geschöpf und Ebenbild Gottes gehörten.

---

[151] Paradigma Historiae, in: Ratio 1591 (Anm. 150), S. 349.

[152] De historiae explanatione in classe rhetoricae, in: Ratio 1591, S. 349.

[153] Regulae professoris humanitatis 1 u. 9," in: Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu 1599, Mon. paed. V[2] (1986), S. 355-454, hier 430-433.

[154] Regulae professoris rhetoricae 15, in: Ratio 1599 (Anm. 153), S. 424-430, hier 427-430.

[155] Regulae professoris humanitatis 5, in: Ratio 1599 (Anm. 153), S. 432.

[156] Regulae professoris rhetoricae 1 (Anm. 154), S. 424.

[157] Regulae professoris rhetoricae 15 (Anm. 154), S. 428.

[158] Ignatius, Geistliche Übungen (Anm. 22), S. 94-95.Nr. 4.

[159] Rutilius C. Namantianus, Liber I und II, Georg Heidrich (Ed.), Wien 1912, I. 63, S. 37.

Gegenüber der Tendenz besonders der italienischen Universitäten, geschichtliche Phänomene mehr und mehr in enzyklopädischer Fülle zu erforschen und zu lehren, war die Historische Bildung wie die Bildung in den Jesuitenkollegien ganz dem typologischen Denkmodell der römischen Historiographie verpflichtet und an dem komplexen Zusammenhang zwischen Persönlichkeitsformung, humanistischer Orientierung an der Antike und der frühen Kirche als Geschichte der *bona exempla* und der moralischen und religiösen Fundierung des gesamten Individuations- und Inkulturationsprozesses junger Menschen interessiert. So schrieb Francesco Sacchini[160] 1614, dessen Werk auch im Reich weit verbreitet war: „Stets habe ich, christliche Jünglinge, die klassischen Wissenschaften, aus denen ihr in der Blütezeit des Lebens eure Bildung schöpft, ihrem Werte entsprechend hochgeschätzt und nach Kräften zu ihrem Glanze und ihrer Förderung beizutragen mich bemüht. Sie fördern nämlich ... nicht bloß die Veredelung des Einzelnen, sondern sie sind ebenso prächtig als mächtige Stützen des ganzen Staates, so daß sie mit Fug und Recht auch den Namen humanistische, das ist menschliche, menschenwürdige Wissenschaften erhielten, da ohne sie des Menschen Dasein fast dem des Tieres gliche."[161]

Diskurse bis zur Auflösung der Kollegien im 18. Jahrhundert

Soweit sich die wissenschaftlich bereits erforschte Entwicklung in den französischen Ordensprovinzen darstellen lässt,[162] zeigte sich im frühen 17. Jahrhundert die Tendenz, die *Ratio studiorum* von 1599 so weit auszulegen, dass im Rahmen des Rhetorik-Unterrichts[163] der curricularen Thematisierung geschichtlicher Phänomene auch außerhalb der Geschichte Griechenlands und Roms, so beispielsweise Ägyptens und Persiens, eine größere Bedeutung eingeräumt wurde. Neben der Differenzierung der Chronologie war eine Ausweitung zeitlich und räumlich zur Universal- und Nationalgeschichte in den französischen Kollegien unverkennbar. Mit der Ausweitung des Blicks auf außereuropäische Kulturen gewann zugleich der Unterricht in Geographie an Eigenständigkeit, die allerdings ebenso wenig wie in der *historia* zu einer selbstständigen Disziplin im Fächerkanon führte. Die lehrenden

---

[160] Francesco Sacchini, * 10.XI.1570 Paciano (I), S.J. 08.X.1588 Rom, † 16.XII.1625 Rom. DHCJ IV, S. 3458.

[161] Francesco Sacchini S.J., Anweisungen zu einer nutzbringenden Lektüre, in: Der Jesuiten Sacchini, Juvencius und Kropf Erläuterungsschriften zur Studienordnung der Gesellschaft Jesu, übersetzt von J. Stier, R. Schwickerath, F. Zorell, Bibliothek der katholischen Pädagogik 10, Freiburg/Br., 1898, S. 157-205; hier 157.

[162] Dainville, L'éducation (Anm. 10), S. 445-451.

[163] Lundberg, Jesuitische Anthropologie (Anm. 19), S. 290-292.

Jesuitenpatres verfassten aus Textkommentaren und ihrem Unterricht Kompendien, die sie wiederum als Medien unterrichtlich einsetzten.[164] Orazio Torsellinos[165] Universalgeschichte von 1598[166] verschränkte eng die Heilsgeschichte mit der Profangeschichte, so dass sie sogar im jansenistischen Port-Royal und europaweit bis ins 18. Jahrhundert Anwendung finden konnte

Außerdem edierten Jesuiten antike Autoren, verfassten Bibliographien und schrieben Methodenkompendien; neben dem bereits erwähnten Sacchini sind besonders die Werke von Joseph de Jouvancy,[167] Franz Wagner[168] für die österreichische und Maximilian Dufrène[169] für die oberdeutsche Ordensprovinz und Franz Xaver Kropf[170] mit einem großen Verbreitungsradius bis ins 18. Jahrhundert hervorzuheben.[171] In der Prinzenerziehung des 17. und

---

[164] Aus der Fülle seien genannt: Denis Petau S.J., Rationarum temporum, Mainz 1633; Philippe Labbé S.J., Pharus Galliae antiquae, Mecheln, 1644; ders., La grande et petite méthode pour apprendre la Chronologie et l'histoire tant sacrée que prophane, Paris 1664; ders., Historiae romanae breviarium ad usum collegii Patrum Sociatatis Iesu, o. J.; Jean de Bussières S.J., Flosculi historiarum, Lyon 1649; Christoph Ott S.J., Historia nova saeculi nostri XVII, Innsbruck 1682; Pierre Joseph Cantel S.J., De Romanorum Republica sive de re militari et civili Romanorum ad explicandos scriptores antiquos qui praeleguntur in Regio Ludovici Magno collegio s.j. Paris 1684.

[165] Orazio Torsellino, * XI. 1544 Rom, S.J. 10.VIII.1562 Rom, † 06.IV.1599 Rom. DHCJ IV, S. 3827.

[166] Horatio Torsellini S.J., Historiarum ab origine mundi usque ad annum 1598 epitome libri X, Rom 1598.

[167] Joseph de Jouvancy, * 14.IX.1643 Paris, S.J. 01.IX.1659 Paris, † 28.V.1719 Rom. DHCJ III, S. 2157f. Iosephus Iuvencius, Lern- und Lehrmethode, in: Der Jesuiten Sacchini, Juvencius und Kropf (Anm. 161), S. 207-322.

[168] Franz Wagner * 14.VIII.1675 Wangen im Allgäu (D), S.J. 09.X.1690, Wien, † 08.II.1748 Wien. DHCJ IV, S. 4006f. Franz Wagner, Instructio privata seu Typus cursus annui pro sex humanioribus classibus in usum magistrorum Societatis Iesu, Thyrnau 1735.

[169] Maximilian Dufrène, * 25.VII.1688 Landshut, S.J. 07.IX.1707 Landsberg/Lech, † 06. XII.1765 München. Ludwig Koch S.J., Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt, Paderborn 1934, Sp. 459f. Maximilian Dufrène, Rudimenta historica sive brevis facilisque Methodus Juventutem orthodoxam notitia historica imbuendi, 6 Bde., Augsburg 1727-1730.

[170] Franz-Xaver Kropf, * 20.I.1691 Tirschenreuth (D), S.J. 27.IX.1710 Landsberg/Lech, † 22. VI.1746 München. Sommervogel IV, Sp. 1251-1252; ders. Ratio et via recta atque ordine procedendi in litteris humanioribus aetati tenerae tradendis, München 1736; deutsch: ders., Gymnasial-Pädagogik zum Gebrauch für Lehrer und Schüler, in: Der Jesuiten Sacchini, Juvencius und Kropf (Anm. 161), S. 323-466.

[171] Leturia, Contributo (Anm. 111), S. 194-195; David Brader, Entwicklung des Geschichtsunterrichts an den Jesuitenschulen Deutschlands und Österreichs (1540-1724), in: Historisches Jahrbuch, hrsg. im Auftrag der Görresgesellschaft, 31 (1910) S. 728-759.

18. Jahrhunderts[172] gewann die Historische Bildung weiter an Bedeutung. In Aufsätzen, Theaterspielen und rhetorischen Darbietungen, - in Pau sogar vor Mitgliedern des Parlaments, – demonstrierten Schüler ihre geschichtlichen Kenntnisse. In Spanien wurde die disziplinäre Verselbstständigung der *historia* gegen Ende des 17. Jahrhunderts mit der Einrichtung zweier Geschichtsprofessuren am Jesuitenkolleg von Madrid erreicht.[173]

Ein neues, empirisches Wissenschaftsverständnis brach sich seit Francis Bacon (1561-1626) Bahn; es generierte den Aufstieg der Naturwissenschaften und damit ein neues Verständnis vom Menschen und der Welt. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts verlor das humanistische Bildungsideal deutlich an Prägekraft. Die antiken Autoren verblassten als Referenzpunkte von Bildung überhaupt. Die *Querelle des Anciens et des Modernes* wurde zugunsten der Modernen entschieden.[174] Die moralische Zieldimension der historischen Bildung in den Kollegien verlor in dem Maße an Reichweite, wie die Philosophen der Aufklärung geschichtliche Ereignisse vergegenständlichten, indem sie sie methodisch als abgeschlossen historisierten. Die historischen Ereignisse wurden aus der Sicht der Gegenwart fremd; sie traten aus dem vormalig christlich-humanistisch gedeuteten, Gegenwart und Vergangenheit einschließenden Sinnzusammenhang des **einen** Menschengeschlechts im Schöpfungsplan heraus, da Gott, nunmehr deistisch gedacht, Natur und Geschichte sich selbst überlässt. Zugleich verlor die Beschäftigung mit der Geschichte, die fortan keine *exempla* mehr liefern konnte, da der aristotelische Begriff des „guten Lebens" verloren ging, ihren lebenspraktischen Wert.[175] Dieser Paradigmenwechsel blieb nicht ohne Folgen für die Kollegien der Gesellschaft Jesu. Der Leiter des Kollegs Louis-le-Grand in Paris, Claude Buffier[176] initiierte neue Programme,[177] die sich auch in den

---

[172] Gerhard Oestreich (Ed.), Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547-1606). Der Neostoizismus als politische Bewegung, Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Bd. 38, Göttingen 1989, S. 50, 204-205.

[173] Vgl. Leturia, Contributo (Anm. 111), S. 197-198.

[174] Charles Perrault, Parallèles des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les Arts et les Sciences. Faksimile der vierbändigen Originalausgabe, Paris 1688-1697, Mit einer Abhandlung von Hans Robert. Jauss und kunstgeschichtlichen Exkursen von Max Imdahl, München 1964.

[175] Michel de Certeau S.J., L'écriture de l'histoire, Paris 1975, S. 7-62; Ralf Elm, (Ed.)., Europäische Identität. Paradigmen und Methodenfragen, Schriften des Zentrum für Europäische Integrationsforschung Bd. 43, Baden-Baden 2002, S. 7-24.

[176] Claude Buffier, * 25.V.1661 Warschau, S.J. 09.IX.1679 Paris, † 17.V.1737 Paris. DHCJ I, S. 567f.

[177] Claude Buffier S.J., Nouveaux éléments d'histoire et de géographie, Paris 1718; Frances K. Montgomery, La vie et l'œuvre du Père Buffier, Paris 1930.

Ordnungen niederschlugen, die Jean Croiset[178] 1715[179] verfasste. Die oberste Zielvorgabe, die Schüler in ihrem Glauben zu erziehen,[180] sollte durch eine differenzierte Themenabfolge von der Quinta bis zur Rhetorikklasse erreicht werden. Sie umfasste die Themen Heilsgeschichte, Geschichte des antiken Griechenland und Roms, die Geschichte und Geographie Frankreichs und Regionalgeschichte. Buffier entwickelte eine ausgeklügelte Mnemotechnik zur Memorierung von chronologisch geordneten Daten und Fakten,[181] die selbst die Jesuitenschüler René Descartes (1596-1650)[182] und Voltaire (1694-1778)[183] zu würdigen wussten. Auch in Deutschland, Polen und Spanien trugen die Jesuiten an ihren Kollegien dazu bei, den Geschichtsunterricht curricular zu verankern,[184] die Daten und Fakten zu positivieren und ihr Erlernen über mehrere Klassen auszudehnen, ihre Methoden zu differenzieren und über Kompendien zu objektivieren.[185] Ab 1726 wurden feierliche Stilübungen und außerordentliche Akademien auch für die Geschichte in den deutschen Ordensprovinzen eingeführt. Die *Rudimenta historica* folgten an den oberdeutschen Kollegien 1727.[186]

Bei aller Öffnung der Kollegspädagogik in Frankreich für die Ideen der „philosophes" kann gleichwohl nicht eine Anpassung an die dominierenden Zeittendenzen des 18. Jahrhunderts diagnostiziert werden: Zum einen antizipierte das christlich-humanistische Programm der Jesuiten mit ihrer *cura personalis* das Aufklärungsparadigma einer kind- und schülergerechten

---

[178] Jean Croiset * 28.X.1656 Marseille, S.J. 17.XII.1677 Avignon, † 18.I.1738 Avignon. DHCJ II, S. 1010f.

[179] Jean Croiset S.J., Règlement pour Messieurs les pensionnaires des Pères jésuites du collège de Lyon, 1715; ders., Le parfait modèle de jeunesse chrétienne, Avignon 1735.

[180] Croiset, Parfait modèle (Anm. 179), S. 218.

[181] Claude Buffier S.J., Pratique de la mémoire artificielle pour apprendre et pour retenir la Chronologie, l'Histoire, l'Histoire Sainte, l'Histoire Écclesiastique et l'Histoire de France, 3. Bde., Paris 1701-1705.

[182] René Descartes, Discours de la méthode et essais, in: Charles Adam, Paul Tannery (Eds.), Œuvres, 8 Bde., Paris, 1902, VI. S. 5.

[183] Voltaire, Dictionnaire philosophique, Bd. III. A, Art.: Éducation, in: Œuvres complètes, 71 Bde., Basel, 1786, XXXIX. S. 461-465; ders., Siècle de Louis XIV, Berlin 1751.

[184] Brader, Entwicklung (Anm. 171), S. 738-752.

[185] Für die österreichische Ordensprovinz im Auftrag des oberdeutschen Provinzials wurden verfasst: Wagner, Instructio (Anm. 168) und Kropf, Ratio et via (Anm. 170); Conrad Gröber, Geschichte des Jesuitenkollegs und -Gymnasiums in Konstanz, Konstanz 1904, S. 224.

[186] Brader, Entwicklung (Anm. 171), S. 735.

ganzheitlichen Erziehung. Zum anderen verwahrten sich die Jesuitenkollegien gegen Versuche einer Vereinnahmung durch die politischen Regime des Absolutismus wie auch durch die deistisch orientierten Salons der Aristokratie und Bourgeoisie. Gerade deshalb standen die Kollegien wie auch die gesamte Gesellschaft Jesu im Verdacht, dem Absolutismus und seiner politischen Ideologie kritisch bis ablehnend gegenüber zu stehen.[187] Indem die Kollegien und ihre Pädagogik „quer" zu solchen Zeittendenzen standen, erfüllten sie den von der Gesellschaft Jesu gesetzten Auftrag einer Erziehung zur humanistisch gebildeten christlichen Persönlichkeit.[188] Der Verlust des Bildungsmonopols der Jesuiten, ihre Vertreibung aus den Universitäten und die Schließung vieler ihrer Kollegien schon vor der Auflösung des Ordens 1773 war nur die logische Konsequenz seines Festhaltens am Ideal einer Bildung für die jeweils gegenwärtige Kultur und ihre Menschen, aber auch einer Erziehung zum ganzen Person- und Menschsein in Distanz, wenn nötig in Widerspruch zu ihr, wenn *fides* und *ratio* es erforderten.

Fazit: 6 Thesen zu einer Geschichtsdidaktik aus dem Geist des humanistischen Bildungsideals ignatianischer Prägung

Diese Studie soll mit einigen zusammenfassenden Thesen zum Zusammenhang zwischen der Kollegspädagogik und ihrem humanistischen Ideal der Historischen Bildung im Kontext von *humanitas*- und Rhetorikunterricht und einigen aktuellen geschichtsdidaktischen Positionen enden:

1. Im Sinne einer Hermeneutik der Erinnerung tut es heutigen geschichtsdidaktischen Diskursen gut, wenn sie an Traditionssträngen partizipieren, die in Zeiträume, wie hier in den Renaissance-Humanismus, zurückgreifen, in denen Historische Bildung avant la lettre konzipiert, reflektiert und praktiziert wurde. So könnten aktuelle Diskurse eine Erinnerungskultur bilden, aus der sie neue Impulse für ihre Fragestellungen und Forschungen schöpfen können.

2. Im Katalysator einer solchen Erinnerungskultur kann die aktuelle Geschichtsdidaktik ihren (wissenschafts-)geschichtlichen und ihren epistemologischen sowie disziplinären Standort bestimmen.

3. Unter den sozialgeschichtlichen Bedingungen des Untergangs bildungsbürgerlicher Eliten mag der neuhumanistische Bildungsbegriff des 19.

---

[187] Hans Fenske, Dieter Mertens, Wolfgang Reinhard, Klaus Rosen (Eds.), Geschichte der politischen Ideen. Von Homer bis zur Gegenwart, Frankfurt/M. 1987, S. 288.

[188] Batllori, Beitrag (Anm. 84), S. 314.

Jahrhunderts zumindest problematisch, wenn nicht sogar obsolet sein. Umso produktiver erscheint ein Bezug auf Bildungsbegriffe des Renaissance-Humanismus; im Diskurs mit ihm kommt dem modernen Konzept eines theonomen christlichen Humanismus (Alfred Delp S.J.[189], Henri de Lubac S.J.[190], Hugo Rahner S.J.[191]) im Widerspruch zu einem gescheiterten Humanismus ohne Gott erhöhte Bedeutung zu, das den Menschen als Geschöpf und zugleich als eine für die Transzendenz offene Person versteht.

4. Im curricularen Zentrum einer solchen humanistischen Didaktik steht dann auch nicht die Optimierung instrumenteller Kompetenzen im Sinne technischen Handels,[192] sondern in Rezeption der Diskurse um die Kategorien „Geschichtsbewusstsein“ und „Geschichtskultur“ eine geschichtsdidaktische Hermeneutik des verstehenden Lernens, das es den lernenden Personen ermöglicht, sich orientierend und handelnd in der Geschichte im Spannungsverhältnis von Identität und Alterität zu verorten.

5. Im Fokus des inhaltlichen Interesses der Historischen Bildung stehen dann wieder, – im Unterschied zum älteren personalisierenden Unterricht, – Personen, also weniger anonyme Systeme und Strukturen, die den Schülern als bloße Sache gegenübertreten. Das Ziel humanistischer Bildung – Personwerdung im Diskurs mit sich und der geschichtlich gewordenen Kultur im Prozess der Inkulturation – kann hinreichend im Geschichtsunterricht dann erreicht werden, wenn den Schülern wieder Persönlichkeiten als handelnde und zugleich geschichtlich bedingte Personen entgegentreten, mit denen sie sich kognitiv und moralisch auseinander setzen. Unterricht wird ganz im Sinne der humanistischen Bildungsansätze als gestaltendes Sinnkonstruieren verstanden, das um seine eigene historische Bedingtheit reflexiv weiß und am Ziel der Erziehung einer moralischen Persönlichkeit

---

[189] Alfred Delp, * 15.IX.1917 Mannheim, S.J. 22.IV.1926 Feldkirch, † 2.II.1945 Berlin, in: DHJC II, S. 1078f.; Roman Bleistein S.J., Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen, Frankfurt/M. 1989, S. 358; Rita Haub, Alfred Delp. Beten und Glauben, Ostfildern 2007.

[190] Henri de Lubac, * 28.II.1896 Cambrai, S.J. 9.X.1913 St.Leonards-on-Sea (Sussex), † 4. IX.1991 Paris, in: DHJC III, S. 2430-2432; Henri de Lubac S.J., Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Feuerbach-Nietzsche-Comte und Dostojewskij als Prophet, Salzburg 1950, S. 12-27; neuerdings Johannes Paul II., Centesimus annus, Vatikan 1991, S. 13; ders., Evangelium vitae, Vatikan 1995, S. 18-21.

[191] Hugo Rahner, * 3.V.1900 Pfullendorf (D), S.J. 11.I.1919 Feldkirch, † 21.XII.1968 München, in: DHJC IV, S. 3279; u. a. Hugo Rahner S.J., Gibt es einen christlichen Humanismus?, in: ders. (Ed.), Abendland. Reden und Aufsätze, Freiburg/Br. 1966 S. 56-68.

[192] Jürgen Habermas, Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt/M. 1969, edition Suhrkamp 287 S. 146-168.

orientiert ist,[193] die in ihrem „tugendhaften“ Handeln sich an Normen orientiert, die über den jeweiligen kulturellen Kontext hinaus universale Geltung beanspruchen können.

6. Durch die Materialisierung des humanistischen Bildungsideals mit ignatianischer Prägung in einem personenorientierten Geschichtsunterricht lassen sich bisher vergessene Potentiale der christlich und humanistisch geprägten Kultur Europas angesichts fragwürdig gewordener säkularistischer Standards reflexiv entfalten, die der Verdinglichung, ökonomischen Funktionalisierung und Verzweckung durch eine „Erziehung zur Würde“ (Leszek Kolakowski)[194] entgegenwirken. Damit kann dieses in die Geschichtsdidaktik implementierte Bildungskonzept zur Rettung des *humanum* beitragen und die in der Zivilgesellschaft verankerten und im demokratischen Staat verfassungsrechtlich geschützten Freiräume für eine dialogische, interkulturelle Kommunikation ethisch sinnvoll nutzen, ganz im Sinne der römischen *humanitas*[195] und der sie überbietenden christlichen *caritas*.

Summary

The study has as its goal an examination of the beginnings of education in history in the context of humanitas and the teaching of rhetoric in the educational practices of Jesuit colleges. The humanist idea derived from the modus Parisiensis and cura personalis under the authority of the apostolic mission of the Society of Jesus and the Church following the Ratio studiorum of 1599 made possible an extraordinary level of educational excellence and a rapid expansion of the colleges. It also allowed the formation of an education in history within the framework of a Christian humanism that responded to the needs of bourgeois culture until the 18th century. Despite a changed cultural context, today's historical didacticism can learn from this concept of "education to dignity" (Leszek Kolakowski): a historical formation that understands a human as a created being, open to transcendence, and as a moral person, can successfully avoid the dangers of ideology and functionalism, and the risks of a relativistic positivism regarding values.

---

[193] Thomas Neulinger S.J. (Ed.), Wissen, Gewissen, Gespür. Dokumente zur ignatianischen Pädagogik, Thaur 1998, S. 11-61, 97-173; Klaus Mertes S.J., Verantwortung lernen, Ignatianische Impulse Würzburg 2004, S. 44-54; Kolvenbach, Linee (Anm. 37), S. 73-103; Funiok, Schöndorf, Ignatius (Anm. 37), Pädagogik der Jesuiten heute, S. 224-247; Generalskurie, (Ed.),De proprietatibus (Anm. 72), S. 767-832, deutsch, S. 5-44.

[194] Leszek Kolakowksi siehe Sievernich (Anm. 106).

[195] Wolfgang Schadewaldt, Humanitas Romana, in: Hildegard Temporini (Ed.), Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, Bd. I, 4.1 (Berlin, New York: de Gruyter, 1973) S. 43-62.

Sumario

El estudio persigue el objetivo de investigar los comienzos de la formación histórica en el contexto de la(s) humanidad(es) y de la enseñanza de la retórica en la pedagogía de los colegios de los jesuitas. Precisamente el concepto humanista, según el "modo de París", y la atención personal (cura personalis), bajo la primacía de la misión apostólica de la Compañía de Jesús y de la Iglesia, según la *Ratio Studiorum* (1599), posibilitaron no sólo una excelencia pedagógica extraordinaria, sino además el estilo de formación histórica en el marco de un humanismo cristiano que respondía a las exigencias de la cultura burguesa hasta el siglo XVIII. La actual didáctica histórica, a pesar de los cambios de marco culturales, puede aprender de este concepto de "educación para la dignidad" (Leszek Kolakowski) que la formación histórica que concibe a la persona como creatura y como persona ética, abierta a la trascendencia, elude con éxito los peligros del positivismo axiológico relativista, de la ideologización y del funcionalismo.

ANDREA POZZO S.J. E LA SUA EREDITÀ ARTISTICA. ANTONIO COLLI DA DISCEPOLO A COLLABORATORE

Cristiana Bigari*

Le fonti narrano dell'accademia che il pittore e architetto gesuita Andrea Pozzo[1] teneva nei locali del Collegio Romano, frequentata da un gran numero di apprendisti e di artigiani di diversa nazionalità, ove si praticavano molteplici tecniche artistiche. Il pensiero di questa scuola ci richiama alla mente il suono dei diversi arnesi del mestiere, il brulicare di voci di numerosi giovani intenti nelle più svariate attività: disegnare, dipingere a tempera e a olio, intagliare il rame, mettere sotto torchio le stampe. Lo stesso Pozzo ci evoca quel clima attraverso l'incisione del frontespizio del primo volume della Perspectiva, nella quale in primo piano vediamo un pittore all'opera con il suo cavalletto, artisti che disegnano, uno scultore, uno scalpellino, un architetto intento a misurare elementi lapidei.[2]

Il nutrito numero di artisti che si formarono nella scuola di Andrea Pozzo è ancora più singolare se si pensa che lui non ebbe nella sua formazione artistica nessuna esperienza di botteghe;[3] anche quando fu all'apice della fama rimase un artista isolato, mise il suo talento a servizio dell'ordine gesuita e

---

* Cristiana Bigari, diplomata nell'I.S.C.R. (Istituto Superiore Centrale per il Restauro) di Roma nel 1997, laureata in storia dell'arte moderna nell'Università 'La Sapienza' di Roma nel 2000, restauratrice di opere d'arte e di Beni Culturali, titolare di un'impresa di restauro che svolge interventi su dipinti murali, dipinti su tela e su tavola, statue lignee, materiale lapideo e mosaici. Attualmente svolge l'incarico di docenza presso l'Università 'La Sapienza' di Roma, dove insegna 'le tecniche pittoriche: l'esecuzione, la teoria e il restauro'. Da anni studia la tecnica esecutiva delle opere di Andrea Pozzo e della sua bottega, con particolare attenzione alla figura del collaboratore Antonio Colli. Un ringraziamento particolare va a Paul Oberholzer SJ per aver accolto questa ricerca e alla prof.ssa Lydia Salviucci Insolera per aver assistito la cura dell'articolo.

[1] * 30. XI. 1642 Trento, S.J. 23. XII. 1665 Milano, † 31. IX. 1709 (DHCJ IV. p. 3210).

[2] Lidia Salviucci Insolera, *L'impegno didattico. L'accademia di Andrea Pozzo al collegio Romano*, in *Mirabili disinganni. Andrea Pozzo (Trento 1642-Vienna 1709) pittore e architetto gesuita*, a cura di Richard Bösel, Lydia Salviucci Insolera, Roma 2010, pp.201-203.

[3] Ivi, p. 202.

non si inserì nella cerchia degli artisti attivi a Roma. Tuttavia Pozzo sentì la profonda esigenza di circondarsi di collaboratori e di maestranze per portare a termine i suoi numerosissimi progetti, per i quali si avvalse di tecniche e materiali diversi, con un'unica finalità: usare la prospettiva per ingannare l'occhio, meravigliare lo spettatore e persuaderlo alle grandi verità del divino.

Pozzo non si accontentava di vedere realizzate le sue opere, sentiva l'esigenza di diffondere le conoscenze tecniche e scientifiche, per far sì che i suoi progetti fossero riproducibili. Non fu geloso delle sue capacità, il suo interesse era per la divulgazione e per la didattica. Non si gloriava del suo talento, ma riteneva necessario dimostrare quali soluzioni aveva adottato per risolvere problemi pratici di progettazione, per ottenere con poca spesa opere effimere di grande effetto estetico, realizzate con materiali poveri come il legno e la tela, dipinti e assemblati in modo da sembrare colossali trionfi di architettura. Dall'esigenza di trasmettere i modelli, le tecniche artistiche e i principi della prospettiva per realizzare o rappresentare gli spazi architettonici, nasce il trattato Perspectiva Pictorum et Architectorum. L'idea di un testo teorico rigoroso, ma di facile e chiara consultazione, scaturisce dall'importanza che Andrea Pozzo attribuiva alla fase progettuale, rispetto al momento esecutivo delle opere. Il progetto che confluisce nella realizzazione del bozzetto e del disegno preparatorio e il successivo trasferimento di quest'ultimo sulla superficie da dipingere, implicano il talento artistico di Andrea Pozzo e la conoscenza teorica delle regole della prospettiva;[4] l'esecuzione pittorica dei suoi modelli invece poteva anche essere realizzata dai collaboratori o da artisti non dotati di particolare talento. Antonio Colli ad esempio si evidenzia nella nutrita schiera di artisti che operarono sotto il nome di 'scuola di Andrea Pozzo', non tanto per le sue qualità artistiche, quanto per la costanza con la quale si trova al fianco del maestro, dal suo arrivo a Roma da Torino, prima del 1686, fino alla partenza del gesuita per Vienna. Si cercherà di capire quale sia stato il ruolo di Antonio Colli accanto al maestro, dapprima come 'scolaro', poi come collaboratore di Pozzo in alcuni grandi cicli pittorici, e infine come artista in grado di realizzare opere in autonomia, riproducendo le metodologie e i modelli acquisiti negli anni di collaborazione o eseguendo opere su progetto del maestro, attraverso le stampe del trattato.

Nell'Enciclopedia dell'abate Pietro Zani è dedicata una breve scheda ad Antonio Colli in cui il pittore è presentato come «pittor – architetto (comprendente pittori di prospettiva ed i pittori teatrali)» e come «pittore di vedu-

---

[4] Filippo Camerota, *Il teatro delle idee: prospettiva e scienze matematiche nel Seicento*, in *Mirabili disinganni* (n. 2) pp.25-36.

te»; il commento alle sue capacità tecniche è «bravissimo». Sono lasciate vuote le colonne della nascita e della morte, di cui evidentemente l'autore non conosce la datazione, tanto che afferma erroneamente che «operava nel 1730».[5]

Per quel che concerne le notizie biografiche di Antonio Colli il primo contributo fu offerto nel 1988 da Maria Barbara Guerrieri Borsoi al momento della ricostruzione delle vicende della Villa Patrizi in Roma. La studiosa pubblicò la data e il luogo di nascita del pittore a Torino nel 1660 e l'anno del matrimonio con Maddalena Lorenzani.[6] In occasione della tesi di laurea di chi scrive furono presentati i risultati degli studi relativi alla consultazione degli Stati delle Anime nella parrocchia d'appartenenza del pittore, la chiesa dei SS. Simone e Giuda in Roma, grazie ai quali si ricostruivano le vicende biografiche di Colli a partire dall'anno di nascita.[7] Nei censimenti dal 1690 al 1713 si riscontrano delle incongruenze poichè dal 1691 al 1693 il Colli è censito come avente rispettivamente 30, 31 e 32 anni, in modo da definirne la nascita nel 1661, mentre i censimenti dal 1694 al 1711 consentono di spostare la nascita al 1660, data che si ritiene essere corretta.[8] Gli atti del processo intentato da Andrea Pozzo contro i due scultori Simone Giorgini e Giacomo Antonio Lavaggi, in cui Antonio Colli, Paolo Greco e Camillo Rusconi furono chiamati a testimoniare a favore del maestro, oltre a documentare la collaborazione di Colli con Andrea Pozzo nel 1686 nel Collegio Romano, attestano l'anno di nascita del pittore.[9] Nelle carte del processo si riscontra

[5] Pietro Zani, *Enciclopedia metodica critico ragionata delle Belle Arti dell'Abate D. Pietro Zani Fidentino*, Parma, 1820, VI, p. 278.

[6] «posso ora precisare che nacque intorno al 1660, a Torino da Secondo Colli, come si ricava dagli Stati d'Anime che lo riguardano e dal certificato di matrimonio» ... «Si sposò il 28-6-1690 con Maria Maddalena Lorenzani († 1705/6) dalla quale ebbe otto figli, tra i quali il maggiore, Flavio, è definito pittore», in Maria Barbara Guerrieri Borsoi, *Ricostruzione documentaria di un edificio barocco distrutto: villa Patrizi a Porta Pia*, in Carlo Marchionni, *Architettura, Decorazione e Scenografia contemporanea*, Roma, 1988, pp.173 – 208. Le notizie sono desunte da: Archivio Storico del Vicariato (ASVR), S. Simone e Giuda, Stati d'Anime 1691 – 1713, Matrimoni 1690, f. 66.

[7] Cristiana Bigari, *Andrea Pozzo e Antonio Colli a Roma e nella Toscana (1681-1723). Studio ed indagini sulle tecniche esecutive dei dipinti murali.* Tesi di Laurea inedita. Cattedra di Storia dell'Arte Moderna della Prof.ssa Silvia Danesi Squarzina. Università degli Studi di Roma 'La Sapienza'. Facoltà di Lettere e Filosofia. A.A. 1999/2000. Relatore: prof.ssa. Silvia Danesi Squarzina; correlatore: prof.ssa Maria Giulia Aurigemma.

[8] ASVR (n. 6), SS. Simone e Giuda, Stati delle Anime, anni 1694-1711. Nel 1694 A. Colli viene censito di 34 anni, in modo da stabilirne la nascita nel 1660. Tale dato resta coerente anche per gli anni successivi fino al 1711, anno in cui è censito a 51 anni.

[9] Si tratta di una controversia riferita ai pagamenti per la realizzazione di otto statue in stucco per il Collegio Romano; l'incarico era stato inizialmente affidato da Andrea Pozzo a Camillo

la data in cui fu emessa la sentenza, ossia il 1699 «Copia sententia lata die 11 Julu 1699 acta»[10] e la testimonianza di Antonio Colli, rilasciata a seguito dell'annotazione: «D. Antonius Collius et aetatis sua annos 39 circiter testis et cui reiterato et prout tactis et iuravit», che definiscono l'anno di nascita del pittore nel 1660, dal momento che si dice avesse nel 1699 trentanove anni.[11] Gli atti del processo sono stati più volte pubblicati attribuendo ad Antonio Colli la testimonianza riportata su altri fogli del documento del Fondo Gesuitico, in cui non vi è né firma, né data, né l'indicazione della persona che sta rilasciando la deposizione;[12] se fosse corretta l'interpretazione, i documenti citerebbero una delle prime opere su cui Colli fu chiamato a collaborare con Pozzo, ossia l'altare dell'Annunziata, dipinto nel 1686 nel transetto sinistro della chiesa di S. Ignazio in Roma. Purtroppo l'opera fu sostituita a metà Settecento dall'altare in marmo di S. Giovanni Berchmans, realizzato su modello di quello di S. Luigi Gonzaga nel transetto destro. Dell'altare perduto resta testimonianza nell'incisione per la figura 67, nel II volume del trattato di Andrea Pozzo:[13] l'altare presentava una trabeazione mistilinea, di tipico gusto barocco, poggiante su due colonne lisce con capitelli compositi ed alti plinti, ai lati dei quali vi erano due statue allegoriche. Il centro della composizione

---

Rusconi, ma lo scultore si limitò ad eseguirne solo quattro, dal momento che altri artisti fecero istanza di partecipare al lavoro, dicendo di contentarsi di una limitata remunerazione, pur di realizzare un'opera per la chiesa. Antonio Colli, Paolo Greco e Camillo Rusconi furono chiamati a testimoniare in favore di Pozzo per l'avvenuto pagamento, di cui erano informati dal momento che erano impegnati nella realizzazione di alcune opere nel Collegio nello stesso 1686.

[10] I tre artisti che furono chiamati a deporre riportano le testimonianze parlando 'al passato', perché esposero nel 1699 riguardo a fatti avvenuti nell'anno 1686. Gli atti del processo sono stati invece più volte pubblicati come contestuali all'anno a cui risalgono i fatti, ossia il 1686. ARSI, Fondo Gesuitico 1245, fasc. 9, f. 40 v.

[11] «Io so che causa le suddette otto statue non sono state fatte tutte di mano del sig. Camillo Rusconi perché mi disse il P. Andrea Pozzi che erano ricorsi da lui il sig. Simon Giorgi e Giacomo Antonio Lavaggi, che avevano inteso che si facevano queste statue e che così loro avrebbero operato all'istessi prezzi e condizioni che operava detto Rusconi e mi disse anche P. Pre che aveva aggiustato tutti con darli tutti i materiali calce, mattoni, ferri per l'armatura e un regalo di cinque doppie e questo me lo disse poco prima che avessero a mettere mano all'opera». ARSI, Fondo Gesuitico 1245, fasc. 9, p. 28 r e v.

[12] «Io infrascritto attesto con la presente mediante il mio giuramento nell' anno 1686 mentre ero scolaro del Pre Andrea Pozzi Pittore che in quel anno dipingeva l'altare della S. Annunziata nella Chiesa di S. Ignazio e mentre aiutavo al mio maestro [...] il suddetto Pre Pozzi mentre io stavo sul mio lavoro in detta chiesa venne [...] il che pare la pura verità et anche pubblica voce e fama tra noi altri prattici del Collegio Romano. Ho fatto la presente attestazione. Roma questo di ...». ARSI, Fondo Gesuitico, 1245, fasc.9, p. 24, 25 r e v. Libro dei conti dei lavori per la chiesa di S. Ignazio a Roma.

[13] Andrea Pozzo, *Perspectiva Pictorum et Architectorum*, II 67, Roma 1700.

era riservato a una pala d'altare centinata in cui era dipinta l'Annunciazione alla Vergine. L'altare scomparso prendeva nome dalla chiesa cinquecentesca dedicata all'Annunziata, demolita nel primo ventennio del Seicento e in parte inglobata nella nuova struttura della chiesa di S. Ignazio, nella zona a destra dell'attuale abside, prima del braccio del transetto, nell'area che prende oggi il nome di 'cereria'. In quest'ambiente vi è un altare dipinto che potrebbe essere stato realizzato negli anni della decorazione della tribuna nella nuova chiesa; si tratta di un'opera non finita, di cui è stata portata a termine solo la parte architettonica con la trabeazione e le colonne, mentre restano allo stato di disegno preparatorio le zone centrali. In alto è disegnato con tratto nero un Cristo Pantocratore, con il braccio poggiato sul globo con la croce; nel centro in uno spazio destinato alla pala d'altare centinata, sono visibili i disegni di una colomba e di angeli in volo, elementi che farebbero pensare all'iconografia dell'Annunciazione.

Le architetture dipinte si dimostrano finite, tanto che presentano sulle basi delle colonne persino delle dorature a missione, eseguite con linee perpendicolari che formano dei caratteristici quadrettati. Tali decorazioni sono state riscontrate nella maggior parte delle opere in cui è accertata la mano di Andrea Pozzo, alcune delle quali eseguite in collaborazione con Antonio Colli.[14] Dal singolare accostamento di parti perfettamente portate a termine e zone in cui è ancora visibile il disegno preparatorio, si potrebbe ipotizzare l'intervento di due mani differenti: Antonio Colli potrebbe aver realizzato le architetture e le statue monocrome su progetto di Pozzo, lasciando al maestro i due riquadri centrali con le parti figurate. Il motivo che indusse l'artista gesuita a tralasciare a livello di 'non-finito' l'opera non si è in grado di determinarlo, si può solo supporre che la committenza avesse spostato l'attenzione da una zona 'marginale' della chiesa (dove probabilmente l'altare era stato pensato in memoria della vecchia chiesa dell'Annunziata) ad un ambiente protagonista della decorazione nel Collegio Romano: il transetto sinistro dove le fonti testimoniano l'altare dipinto.[15] L'altare nella cereria ha

---

[14] Cristiana Bigari, *Andrea Pozzo ed Antonio Colli a Trinità dei Monti e in Toscana. Nuovi contributi sulla tecnica pittorica,* in *Andrea Pozzo* (atti del convegno internazionale, Roma 2009), a cura di Richard Bösel, Elisabeth Kieven, Lydia Salviucci Insolera, (in corso di stampa).

[15] «[...] L'Altare della Santissima Vergine Annunziata, con la tavola similmente a fresco della stessa mano, posta dirimpetto a quella del Beato Luigi: dove, in una parte vi si vede – di mano del nostro Pozzo – dipinto un altare con la sua architettura, tanto ben disegnato in prospettiva e così al naturale colorito e macchiato che inganna talmente chi lo vede che, servendo una mattina la messa un Chierico della Compagnia, dopo aver dato l'acqua alle mani del Sacerdote celebrante, volle posare le dette ampolle. E credendo di posarle sopra un vero e stabile piedistallo d'una colonna, ivi le portò e battendole nel muro, totalmente le fracas-

una struttura semplificata rispetto all'incisione della figura 67 della Perspectiva ed è invece più simile all'altare dipinto sulla parete di fondo nel corridoio della Casa Professa di Roma, con il quale ha in comune diversi elementi. In entrambi i casi, le architetture simulano la dilatazione dello spazio della sala e ne modificano la forma, dal momento che su pareti piane è dipinto un fondale concavo, disegnando dietro agli altari delle finte absidi. Per rendere ancora più credibile l'inganno, sulle pareti verticali sono dipinti dei pavimenti in prospettiva, che proseguono illusionisticamente quello reale della stanza, in cotto. Sopra al timpano dell'altare nella cereria troviamo inoltre delle statue monocrome sdraiate, personificazioni di Virtù, che ritroveremo simili sia nella decorazione di palazzo Contucci di Montepulciano, sia nella sala dell'Hotel Continental in Siena (ex palazzo Gori-Pannilini). La figura 67 del II volume della Perspectiva che rappresenta un altare con architetture e decorazioni più articolate, sarà invece preso come modello per gli altari della chiesa del Gesù di Montepulciano, realizzati nel 1713 da Antonio Colli, a dimostrazione di come il collaboratore anche dopo anni dalla separazione dal maestro continui a far uso degli esempi e dei progetti di Andrea Pozzo. Gli altari di Montepulciano che al posto delle pale centrali mostrano un dipinto a olio ed una teca con delle statue (opere postume) rappresentano inoltre un esempio di come Colli a volte si limitasse a realizzare le parti architettoniche, lasciando ad altri il completamento delle zone figurate, come avrebbe fatto per l'altare della cereria in S. Ignazio a Roma, se ne venisse confermata l'attribuzione.

Andrea Pozzo e Antonio Colli nella chiesa del Gesù di Frascati

Del resto anche nel transetto della chiesa del Gesù di Frascati vi è la distinzione tra le architetture dipinte con tecnica a tempera e le pitture di maggior pregio artistico, realizzate ad affresco dalla mano di Andrea Pozzo, come il martirio di S. Sebastiano e S. Agnese o S. Ignazio di Loyola in atto di ricevere S. Francesco Borgia nell'altare di fronte.[16] A Frascati è possibile riconoscere l'intervento di Antonio Colli rispetto alle opere autografe del maestro e si può ipotizzare che il rapporto di collaborazione tra i due implicasse una divisione

---

sò, avvedendosi allora che il piedistallo era dipinto e non di rilievo». Francesco Saverio Baldinucci, *Vite di artisti dei secoli XVII - XVIII*, a cura di Anna Matteoli, Roma 1975, pp.329.

[16] Nei due altari del transetto Antonio Colli potrebbe aver dipinto le architetture che continuano illusionisticamente quelle reali della chiesa e le lunette con le quattro Virtù Cardinali. Nel transetto sinistro si vedono la Giustizia e la Temperanza mentre a destra la Prudenza e la Fortezza, perdute, sono state sostituite da un rifacimento a finti stucchi. L'originaria decorazione è documentata dalla presenza di un frammento di pittura con delle gambe e dalle parole del canonico Pietro Santovetti, «Nei lati die questa tenda vi sono elegantemente dipinte la Prudensa e la Fortezza.» Pietro Santovetti, *Memoria di Tuscolo Moderno*, ms.s.d., (sec. XIX) Archivio Badia S. Nilo, Grottaferrata (ABSN), cod. crypt. ZD CXXVII, vol. 354, p. 192.

di ruoli e di mansioni: vi sono infatti diverse opere in cui si riscontrano tecniche differenti e diversa qualità artistica. L' altare maggiore, il transetto e le storie della vita di Gesù nella navata potrebbero essere state realizzate da Pozzo con la collaborazione di Antonio Colli. La tela della cupola firmata da Colli e le cappelle laterali potrebbero invece essere state realizzate autonomamente dal pittore torinese, sulla base di modelli del maestro. Frascati fu considerata per lungo tempo luogo di villeggiatura per i padri gesuiti del collegio Romano che possedevano nella cittadina una chiesa terminata nel 1610, dedicata a S. Maria Maddalena, con pianta a croce greca e con tre altari.[17] L'ampliamento della piccola chiesa diede vita all'attuale chiesa del Gesù e fu reso possibile dai lasciti testamentari di Donna Olimpia Aldobrandini Pamphilj principessa di Rossano, dopo la sua morte nel 1681.[18] Fu grazie all'approfondimento degli studi da parte di Richard Bösel[19] e di Livia Carloni[20] che si definì l'inizio dei lavori architettonici della chiesa tra il 1696 ed il '97, dopo la sostituzione del

---

[17] La pianta della vecchia chiesa del Gesù di Frascati è conservata nella Biblioteca Nazionale di Parigi, fu pubblicata in Jean Vallery-Radot, *Le recueil de plans d'édifices de la Compagnie de Jésus conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris.* Rome 1960, p.16 e in Richard Bösel, *Jesuitenarchitektur in Italien 1540-1773*, Vienna 1985, fig.57, pp.93-94. Il disegno permette di ricostruire le dimensioni dell'edificio, con navata rettangolare (circa 17 x 9 m), due cappelle semicircolari ed un coro di forma poligonare. La chiesa preesistente occupava lo spazio oggi destinato alla sola navata, fino al presbiterio; le due cappelle laterali mantengono lo stesso spazio di quelle preesistenti, ma hanno assunto forma rettangolare.

[18] Già nel 1944 Angela Farnetti citò il regesto manoscritto dell'Archivio Vescovile di Frascati in cui era documentata la sacra visita di Monsignor De Aste, che nel 1703 testimoniava la recente consacrazione della nuova chiesa, riedificata grazie ai lasciti della Principessa di Rossano. De Aste attribuiva la decorazione pittorica della chiesa a Pozzo, comprese le due cappelle laterali. Purtroppo la perdita di un prezioso manoscritto conservato nell'Archivio Seminarile di Frascati, durante il bombardamento del 1943, in cui vi erano «più particolari notizie intorno all'erezione e decorazione della chiesa», non ha consentito di approfondire a livello documentario la fase esecutiva delle pitture. Farnetti mise in evidenza la presenza dei motivi araldici della famiglia Aldobrandini nella decorazione della chiesa, ma circoscrisse la datazione dell'intervento pittorico di Andrea Pozzo tra il 1681 ed il 1684, errore che fu ripreso successivamente da altri autori. Angela Farnetti, *L'opera del Pozzo a Frascati in relazione alla sua attività romana.* Tesi di Laurea. Università degli studi di Roma (Facoltà di Magistero), A.A.1944-45.

[19] Richard Bösel datò l'inizio dell'edificazione della chiesa del Gesù di Frascati nel 1696, grazie al documento comprovante il lascito di 8000 scudi da parte di D. Olimpia Aldobrandini Pamphilj, principessa di Rossano, destinato ai lavori per la chiesa. ARSI, Rom.125, f.223, pubblicato in Bösel, *Jesuitenarchitektur* (n. 17), p. 98.

[20] Per l'atto di procura del 9 aprile 1696 conservato nell'Archivio Notarile di Frascati, con il quale il rettore del Collegio Romano P. Angelo Alemanno affidava all'architetto Castrichini la conduzione della fabbrica della chiesa del Gesù di Frascati, si veda Livia Carloni, *La chiesa del Gesù a Frascati*, in *L' arte per i papi e per i principi nella campagna romana, grande pittura del '600 e del '700*, Catalogo della mostra, Roma 1990, vol. II, pp. 185-200, nota 17.

progetto di Carlo Fontana con quello di Gregorio Castrichini[21], architetto gesuita. Si deve inoltre a Carloni[22] la corretta datazione della decorazione pittorica nella chiesa di Frascati, tra il 1699 ed il 1700, prendendo come riferimenti la commissione delle pitture ad Andrea Pozzo da parte di padre Antonio Baldinucci[23] (ordinato nel 1698) e la tela dipinta per la cupola in cui si riscontrarono la data del 1701 e la firma di Antonio Colli. In occasione del riesame dei documenti dell'ARSI che si riferiscono alla chiesa del Gesù di Frascati, chi scrive ha avuto modo di trovare dei disegni della planimetria della *Fabbrica nuova*,[24] ove si riscontra il progetto per l'ampliamento della tribuna, la distribuzione degli ambienti limitrofi e la planimetria del primo piano dell'edificio, che dimostra la presenza di stanze proprio sopra la volta e sopra la cupola. I disegni non sono datati ma è possibile supporre che le planimetrie trovate siano dell'architetto Castrichini, dal momento che nell'Archivio Gesuitico di Roma si conserva una lettera da lui firmata e datata 21 aprile 1704, nella quale specifica al Collegio Romano quali siano stati i lavori architettonici eseguiti nella chiesa di Frascati, con i lasciti della Principessa di Rossano.[25] Nella lettera sono citati molti degli ambienti che si riscontrano nei disegni: nella pianta della *Fabrica sopra la chiesa* (fig. 1) ad esempio è indicata la camera del padre Baldinucci, che sappiamo aver risieduto nella chiesa dal 1698 in poi, e la *Saletta sopra la Cuppola*, uno degli ambienti del piano superiore realizzati da Castrichini;[26] anche nella *Pianta da Residenza di Frascati* si riscontrano la loggia

---

[21] * 15. X. 1654 Spoleto, S.J. 16 VI. 1676 Roma, † 4 VII. 1737 Terni (ARSI. Rom. 64 f., 23v., 103 f., 138v).

[22] Carloni, *La chiesa del Gesù* (n. 20), p. 98.

[23] * 13. VI. 1665 Firenze, S.J. 21. IV. 1681, † 7. XI. 1717 (DHCJ I., p. 329). Il biografo Francesco Saverio Baldinucci testimonia che fratel Pozzo avrebbe dipinto la chiesa di Frascati in seguito a «preghi di Antonio Baldinucci, nostro fratello, di cui era intimo e carissimo amico». Baldinucci, *Vite di artisti* (n. 15), pp. 329-330. Il 1698 è l'anno in cui fu ordinato il Beato Antonio Baldinucci ed è «il primo anno del suo soggiorno in Frascati», Pietro Vannucci, *Vita del Beato Antonio Baldinucci sacerdote professo della Compagnia di Gesù*, Roma 1893, p. 232.

[24] ARSI. Grandi formati, cassetto 5, ff. 32, 33. *Pianta da residenza di Frascati, Fabrica Nuova. Fabrica sopra la chiesa* (fig. 1). Si ringrazia Marek Inglot SJ (Direttore dell'ARSI) per aver concesso la pubblicazione delle piante e il dott. Mauro Brunello (assistente archivista ARSI) per l'aiuto fornito nell'identificare i documenti.

[25] Si ringrazia il prof. Richard Bösel per le indicazioni fornite sulle piante.

[26] L'architetto Castrichini dichiara che con il lascito della Principessa Aldobrandini «si fabbricò il vaso dietro la Chiesa che serve per Congregazione, e sopra tutto quel apartamento, come altresì tutte quelle stanze sopra la chiesa e queste credei poterle fare in buona coscienza, perché con ciò il Collegio venisse rinfrancato del sito e di alcune stanze, di che veniva privato per la costruzione della nuova chiesa.» lettera firmata «Questo dì 21 aprile 1704 dal Collegio Germanico. Gregorio Castrichini della Compagnia di Gesù». ARSI, Rom.125, f. 224.

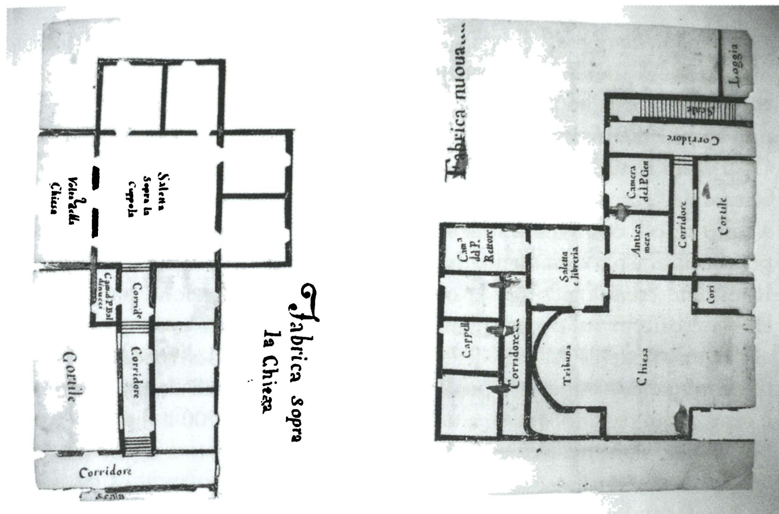


Fig. 1 Archivum Romanum Societatis Iesu, 'Fabrica sopra la chiesa' e 'Fabrica nuova'. Le piante si riferiscono ai lavori di ampliamento della chiesa del Gesù in Frascati alla fine del XVII sec. Gregorio Castrichini SJ (?)

che porta alla torre con la stanza sotto e l'ambiente «che serve per scuola» e che prima era «stalla», ambienti citati nella lettera del 1704 di Castrichini.[27] I disegni dimostrano anche che in fase progettuale vi fosse una stretta collaborazione tra l'architetto gesuita e Andrea Pozzo: la presenza di una stanza al di sopra della cupola testimonia infatti che l'idea della copertura della chiesa con una cupola dipinta su tela, era già contemplata al momento dei lavori edilizi del Castrichini. Il ruolo di Andrea Pozzo nella chiesa di Frascati fu di assolvere con le sue geniali prospettive di architetture dipinte ai problemi di spazio e di limitate disponibilità economiche da parte della committenza, che più volte avevano rallentato i lavori nella chiesa.[28] Il Pozzo risolse la decorazione della tribuna e del presbiterio con un maestoso altare dipinto e con una finta cupola, che modificano e ampliano il limite dello spazio architettonico reale, tanto che in un documento del 1705 la Residenza di Frascati esprime il

---

[27] «...con i medesimi danari si fece il portico nella porta della carretta, con la stanza che ora serve per scuola e prima serviva per stalla, con un palchetto per dormirci il garzone.» ARSI, Rom.125, f. 224.

[28] Dai documenti relativi alla residenza Tuscolana di Frascati dal 1542 al 1720, si apprende che la residenza fu diverse volte chiusa perché il Collegio Romano aveva troppi debiti e non riusciva a mantenere i padri missionari lì presenti. Questo avvenne nel 1660 e nel 1693. ARSI, Rom 125, *Residenza Tuscolana di Frascati*, f. 120 v. e ss.

rammarico per non aver seguito da subito i disegni di fratel Pozzo (forse di progettazione architettonica) nella ricostruzione della chiesa, che avrebbero comportato una limitazione dei costi ed un miglior utilizzo dei lasciti della principessa di Rossano.[29] Per quanto concerne la decorazione della chiesa Castrichini testimonia che nel corso dei lavori di ampliamento furono fabbricate delle case e botteghe che «subito si incominciarono ad apigionare ed il tutto si fece con i danari del suddetto Legato perché restasse quell'entrata per servirsene per ornamento della chiesa e per mantenimento della chiesa».[30] Il termine cronologico per la conclusione della decorazione pittorica nella chiesa è offerto dallo stesso Andrea Pozzo, nel testo di accompagnamento alla figura 69 del II volume della *Perspectiva*,[31] in cui la descrizione del procedimento tecnico impiegato per il riporto del disegno dell'altare nella tribuna è espresso al passato «fecit», a testimonianza che nel 1700 il dipinto dovesse essere già visibile nella chiesa.

Per quanto concerne invece la cupola dipinta è stata più volte pubblicata la firma di Antonio Colli e la data 1701, riscontrate sulla tela in occasione dell'intervento di restauro del 1864 nella chiesa, eseguito dal pittore Cesare Dies,[32] sotto la direzione di Annibale Angelini. Nel corso del precedente restauro della chiesa che risale al 1773, il canonico Santovetti aveva già avuto modo di vedere da vicino la tela della finta cupola e trovarvi la firma e la data che annotò nel suo manoscritto insieme a importanti testimonianze concernenti le pitture della chiesa e gli interventi di restauro.[33] Il Santovetti afferma

---

[29] «bisognava che il Coll° Romano spendesse meglio il suo denaro, e molto più il denaro della città e facesse miglior fabbrica secondo il disegno dato dal Fr. Pozzo, e che fosse capace di più di 80 seminaristi e non due sole camere miserabili capaci di soli 30. In questa maniera il Coll° Romano con gli avanzi del Seminario cresciuto avrebbe potuto alimentare il Rettore, il confessore ed ogni altro necessario. Ma giacchè il Coll° Romano ha sbagliato nelle sue prime idee e disegni non dia la colpa dei suoi sbagli all'amministrazione dei poveri superiori della Residenza che non possono fare miracoli...» ARSI, Rom 125, *Residenza Tuscolana di Frascati*, f. 174. La lettera inizia nel foglio 163v, e si intitola «Risposta alla prima scrittura esibita il 30 aprile 1705 dal Coll° Romano al P. Procurator Gente e poi al superiore della residenza. 14 settembre 1705.»

[30] ARSI, Rom.125, f. 224 r.

[31] Andrea Pozzo, *Perspectiva Pictorum et Architectorum*, II 69, Roma 1700.

[32] La notizia è presa dal Registro dei lavori di restauro della Chiesa del Gesù del 1864, conservato presso l'Archivio della cattedrale di Frascati, in cui vi è la testimonianza di Cesare Dies «contratto per l'esecuzione del pavimento della crocera del Gesù, fatta a norma del disegno suggerito dal Prof. Angelini, ed armonizzante con la cupola della chiesa dipinta dal Colli l'anno 1701, stipulato tra il Rettore della chiesa D. Raffaele Luttazi, ed i Sig. Natale Ricci e Giovanni Raggi... 31/3/1864», in Giuseppe Pipita, *La chiesa del Gesù a Frascati*, Frascati 1995, p.45, 78.

[33] Cfr. Santovetti, *Memoria* (n. 16), p. 191.

che le pitture della tribuna sono opera di Andrea Pozzo, mentre la cupola dipinta su tela è stata realizzata da Colli, su disegno del Pozzo. Dalla consultazione diretta del manoscritto si evince che la data riportata dal Santovetti per la cupola è il 1707 e non il 1701.[34] Purtroppo Ottone Visconti e Angela Farnetti che tra il 1944 ed il 1946 elaborarono due tesi di laurea relative alla chiesa del Gesù in Frascati, non menzionano la data della cupola, anche se la studiosa fu testimone del bombardamento dell'8 settembre del 1943, che provocò gravi danni alle mura della chiesa e che comportò la caduta della tela. Il dipinto fu trasportato in Episcopio diviso in due parti,[35] molto mal ridotto e lacerato, ricoperto di polvere e detriti; probabilmente la coltre di polvere non permise alla studiosa di individuare la firma sull'opera. A questo punto sarebbe auspicabile un nuovo intervento di manutenzione della tela per vedere da vicino la firma e definire se vi è scritto 1701, come riporta il registro lavori di restauro del 1864, o 1707 come è scritto nella nota a bordo pagina del Santovetti. Certo è che la tela dipinta rappresenta una delle rare opere firmate di Antonio Colli ove è documentata l'abilità del collaboratore nella realizzazione di pitture su progetto e disegno di Pozzo.

Confronto tra le cappelle del Gesù di Frascati e il refettorio di Trinità dei Monti

Per quanto concerne le cappelle laterali della chiesa di Frascati, pur non essendo stati ancora riscontrati documenti probanti, la critica concorda nel

---

[34] Si riportano di seguito le parole del testo: «Proseguendo più innanzi e nel mezzo della chiesa, e precisamente dove si vede nel pavimento una pietra rotonda di colore negro, punto di osservazione per vedere la cupola, che innalzando lo sguardo della volta sembra una vera cupola, quando chi è basata in un piano perfetto in tela, illusione che fa all'occhio l'arte dell'anzidetto pittore P. Andrea Pozzo». A questo punto l'autore inserisce una nota a bordo pagina in cui aggiunge: «si crede però piuttosto del suo scolaro Antonio Colli poiché si legge in questo dipinto «A. Colli P. 1707, In Nomine Jesu omne genuflectatur». «L'anno 1773 le sudd. pitture, essendosi ridotte in cattivo stato, per ordine dell' Emo. Card. Duca di York con molta spesa furono restaurati dal pittore Angeloni», [...] «come ancora la Tribuna dell'Altare Maggiore che apparisce tutta in rilievo mentre è dipinta nel concavo del muro e nel mezzo tra le colonne vi si rappresentano delle figure indicanti la cerimonia della circoncisione del bambino Gesù [...] l'altare grande sud. [detto] ecco come la pittura fu eseguita dal già menzionato P. Pozzo». Santovetti, *Memoria* (n. 32), p. 190, testo e nota a bordo pagina. L'attribuzione e la datazione della cupola sono ripetute in un'altra nota del manoscritto: «Nel centro della finta cuppola vi si legge la seguente iscrizione: "A. Colli P. in nomine Jesu omne genuflectatur 1707". Fu scolare del Pozzi ed il disegno è dello stesso Pozzi». Ivi, p.192, nota a bordo pagina.

[35] «fu ricoverata in Episcopio divisa ai suoi due pezzi originali [...] il telaio era sostenuto da un robusto ferro fissato alle capriate del tetto sovrastante». Farnetti, *L' opera del Pozzo a Frascati* (n. 18). La studiosa fornì inoltre le misure delle due parti della tela, pertanto si immagina che l'opera sia stata progettata in due semicerchi assemblabili, di 8 m di diametro e 12,5 m di semicirconferenza, per una circonferenza complessiva di 25 m.

ritenerle opera di Colli,[36] anche se nel 1703 in occasione della visita apostolica per la consacrazione della chiesa del Gesù, al termine dei lavori, Monsignore De Aste definì le pitture come opera di Andrea Pozzo: «Ecclesiae structura est magnifica... diversae visuntur picturae, opera Patris Putei eiusdem societatis cuius etiam picturae cappellarum»[37]. Le due cappelle sono dedicate a Maria Maddalena, quella di destra, e a S. Francesco Saverio apostolo nelle Indie quella di sinistra. Lo stato di conservazione delle pitture fu molto compromesso dal bombardamento subito nel 1943, che causò la perdita di alcuni brani pittorici: nella cappella di destra ad esempio non è più visibile la pittura centrale che rappresentava *la Maddalena a colloquio con Gesù risorto, in veste di contadino*, mentre sulla volta *la Gloria della Maddalena* è molto deteriorata. Nella cappella di sinistra andò perduto il riquadro centrale con *S. Francesco Saverio che battezzava i mori* e nella volta *l'esaltazione della croce.* Gravi problemi di umidità presente nelle murature con salificazioni superficiali rendono poco leggibili gli affreschi che sono sopravvissuti al disastro bellico. Nella cappella della Maddalena vi è sulla parete destra la c*ena in casa del Fariseo* con la Maddalena che lava i piedi di Cristo mentre a sinistra *Marta e Maria di Betania con Gesù nella loro casa.* Nella cappella di san Francesco Saverio troviamo invece sulla parete destra la rappresentazione del *miracolo del granchio che restituisce al santo il crocefisso caduto dal bastimento* e a sinistra *la resurrezione di un infelice caduto nel pozzo.*

Per quanto è possibile valutare dal precario stato di conservazione delle cappelle, si può concordare per la realizzazione pittorica di Colli, poiché si osserva un'esecuzione differente che discosta nello stile dall'imponente decorazione dell'altare della tribuna e dagli affreschi nel transetto che sono generalmente attribuiti ad Andrea Pozzo. In queste opere l'autografia del gesuita si rivela nei volti più caratterizzati, costruiti con una veloce orchestrazione di luci e ombre, con pennellate dinamiche e tratteggi che accompagnano la resa plastica delle figure. Le pitture nelle cappelle presentano invece uno stile e una narrazione semplificati rispetto alla vitalità degli altri dipinti nella chiesa; ad esempio la rappresentazione degli sfondi è ridotta al minimo, con architetture dipinte senza virtuosismi prospettici: nella Cena in casa del Fariseo vi sono un'apertura nella parete che lascia intravedere il cielo e una tenda verde che chiude in alto la composizione, come una quinta teatrale. La Maddalena in Gloria dimostra un'incertezza di fondo nella rappresentazione delle figure

---

[36] Per l'attribuzione delle pitture delle cappelle nella chiesa del Gesù di Frascati si veda ad esempio: Domenico Seghetti, *Frascati nella natura, nella storia e nell'arte*, Frascati, 1906, p. 203. Cfr. Pipita, *La chiesa del Gesù* (n. 32), pp. 38, 39; Cfr. Carloni, *La chiesa del Gesù* (n. 20), p. 192.

[37] Si tratta di un regesto manoscritto compilato in epoca tarda in base a documenti preesistenti nell'archivio del Seminario Tuscolano; Il documento fu custodito nello stesso archivio fino alla sua distruzione quando fu trasferito nell'archivio Vescovile.



Fig. 2 Frascati, chiesa del Gesù, cappella dedicata alla Maddalena. Dipinto con Marta e Maria di Betania con Gesù nella loro casa. Antonio Colli.



Fig. 3 Roma, refettorio del convento di Trinità dei Monti, Le Nozze di Cana in Galilea. Andrea Pozzo e Antonio Colli (?)

'di sotto in su' che è impensabile imputare alla mano del Pozzo; le braccia della figura invece di protendere verso il cielo sembrano gravare verso il basso. Nelle storie di S. Francesco Saverio gli sfondi sono risolti con una semplificazione estrema di due paesaggi marini. Partendo dal presupposto che le pitture nelle cappelle di Frascati siano state realizzate a fine Seicento da Antonio Colli, è possibile fare un raffronto con un'altra opera in cui si riscontrano elementi stilistici simili, ossia le pitture murali del refettorio di Trinità dei Monti, realizzate nel 1694 da Andrea Pozzo e dalla sua 'scuola'.[38]

Soprattutto la cappella della Maddalena dimostra una tavolozza chiara e luminosa, con passaggi chiaroscurali ottenuti con mezzi toni sfumati, che ricordano molto i panneggi e i volti dei personaggi all'interno del refettorio.

---

[38] Claudio Strinati, *Gli affreschi della chiesa di Sant'Ignazio a Roma*, in *Andrea Pozzo*, a cura di Vittorio De Feo, Valentino Martinelli, Milano 1996, pp.66-93. Lydia Salviucci Insolera, *La "colorita prospettiva": nuovi contributi su Andrea Pozzo pittore ad affresco a Roma alla luce della Perspectiva Pictorum et Architectorum e di altre fonti*, in *Mirabili disinganni* (n. 2), pp.71-88.

La figura di Marta nel dipinto di Marta e Maria di Betania di Frascati, ad esempio, è molto simile alle figure femminili dipinte sulla parete sud del refettorio romano (fig. 2-3); ritroviamo gli stessi tratti delicati del viso e la stessa espressione, ottenuti con un chiaroscuro morbido e simile acconciatura. In generale i personaggi delle Nozze di Cana nella parete sud del refettorio e i soggetti dipinti nelle cappelle di Frascati, non sono definiti da un disegno puntuale, ma sono costruiti con la giustapposizione di tocchi di colore e campiture che definiscono i volumi mediante luci e ombre. La veste rossa di Cristo nella cappella della Maddalena in Frascati presenta le stesse tonalità luminose e lo stesso modo di impostare le pieghe sia del panneggio di Cristo, che della veste rossa della figura maschile cavalcioni sulla balaustra, nel refettorio di Trinità dei Monti.[39] I panneggi sono stati realizzati con pieghe ampie e morbide, dalle linee sinuose e dalle ombre sfumate, con uno stile diverso rispetto ai panneggi ottenuti con lumeggiature taglienti e nitide dei monocromi attribuibili ad Andrea Pozzo, nella volta dello stesso refettorio, o con le monumentali pitture della tribuna o del transetto nella chiesa di Frascati. Sebbene non si possa escludere l'intervento di Colli anche per le pitture della Tribuna, al fianco del Maestro, si ritiene che le cappelle laterali siano uno dei rari esempi in cui si possa studiare la mano del Colli come pittore di figure, poichè le opere accertate dell'artista sono prevalentemente di carattere ar-

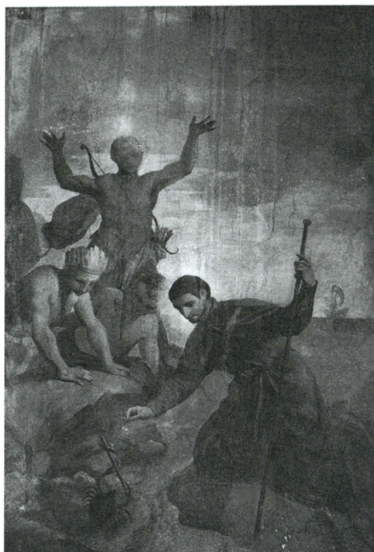


Fig. 4 Frascati, Chiesa del Gesù, cappella dedicata a S. Francesco Saverio in missione nelle indie. Miracolo del granchio che recupera il crocifisso caduto in mare dal bastimento. Antonio Colli.

[39] Confronti tecnici e stilistici tra le cappelle della chiesa del Gesù di Frascati e la parete sud del refettorio di Trinità dei Monti in Roma hanno permesso a chi scrive di formulare l'ipotesi che l'autore dei personaggi delle *Nozze di Cana* sia Antonio Colli, collaboratore incaricato da Andrea Pozzo di portare a termine un'opera progettata ed in parte dipinta da lui. Cfr. Bigari, *Andrea Pozzo e Antonio Colli a Roma* (n. 7); Cfr. Bigari, *Andrea Pozzo ed Antonio Colli a Trinità dei Monti* (n. 14). Cristiana Bigari, Viviana Rossi, *Il refettorio di Trinità dei Monti. Le tempere murali e la loro conservazione all'interno di un ambiente destinato alle manifestazioni culturali, in rapporto con le strutture architettoniche della villa romana.* Tesi di diploma ex I.C.R. (ora I.S.C.R.) XLVIII Corso, anno 1996/97. Presso la biblioteca dell'I.S.C.R.

chitettonico. I due paesaggi marini sullo sfondo dei miracoli di S. Francesco Saverio a Frascati, seppure semplificati e ridotti all'essenziale, rappresentano una novità rispetto alla consueta e complessa costruzione architettonica prospettica che si riscontra nelle opere di Andrea Pozzo (fig.4); in questo potremmo ipotizzare una certa iniziale autonomia di Antonio Colli, che si avvicina al genere paesaggistico grazie all'influenza di Gaspar Van Wittel, il pittore che diede origine al vedutismo settecentesco, conferendogli la dignità di genere autonomo.

Le vicende biografiche di Antonio Colli, ricostruite da Maria Celeste Cola attraverso lo studio dei rapporti di parentela con la famiglia della moglie, Maddalena Lorenzani, dimostrano infatti che Van Wittel divenne cognato di Antonio Colli, sposando Anna Lorenzani, sorella di Maddalena. Colli fu testimone delle nozze celebrate il 18 febbraio del 1697, il che attesta un rapporto consolidato[40] tra i due pittori negli anni in cui Colli deve aver dipinto le cappelle di Frascati.[41] Le collaborazioni di Andrea Pozzo con l'allievo prediletto a Frascati e a Trinità dei Monti potrebbero essere la testimonianza di cicli pittorici in cui il grande artista gesuita affida a Colli il completamento di opere da lui progettate e in parte eseguite.

Antonio Colli e la Pontificia Insigne Accademia di Belle Arti e Lettere dei Virtuosi al Pantheon

Antonio Colli riscuoteva la fiducia del maestro verso la fine del Seicento, infatti, il collaboratore aveva dimostrato di saper eseguire opere in autonomia e di essere stimato e riconosciuto nell'ambiente artistico romano.[42] Una prova certa della notorietà che differenzia Colli dagli altri 'collaboratori' di Andrea Pozzo è l'appartenenza alla Pontificia Insigne Accademia di Belle Arti e Lettere dei Virtuosi al Pantheon, nota in passato come Compagnia o Congregazione di S. Giuseppe di Terrasanta. La presenza del pittore tra que-

---

[40] Dagli Stati delle Anime nella parrocchia di S. Giovanni dei Fiorentini si apprende che dal 1718 Colli e Vanvitelli abitano in due appartamenti attigui, in via dei Cimatori. Simona Sperindei, *Parrocchia di S. Giovanni dei Fiorentini. Rione Ponte*, in *Artisti e artigiani a Roma, I, dagli Stati delle Anime del 1700, 1725, 1750, 1775*. Studi sul Settecento Romano, XX, Roma 2004, pp. 227-228.

[41] ASVR (n. 6), SS. Simone e Giuda, Libro dei Matrimoni 1695-1723, in Maria Celeste Cola, *Note documentarie e vicende biografiche su Antonio Colli "giovane" di Andrea Pozzo, in Realtà e illusione nell'architettura dipinta: quadraturismo e grande decorazione nella pittura di età barocca*, a cura di Fauzia Farneti, Saggi e documenti di storia dell'architettura, 5, Firenze 2006, p.87.

[42] Nel 1689 Antonio Colli era in grado di realizzare apparati effimeri e macchine teatrali come quella che realizzò in occasione della festa per la guarigione di Cristina di Svezia, grazie al rapporto con Giovanni Andrea Lorenzani, scenografo e collezionista, che nel 1690 diverrà il suocero. Cfr. Cola, *Note documentarie* (n. 41), p.92.

gli «huomini excellentissimi tanto in Architettura, Scoltura, et Pittura, quanto in ogni altro exercitio degno di alti ingegni...»,[43] cattolici ma non appartenenti al clero, dà l'idea del riconoscimento delle sue qualità artistiche, dal momento che della compagnia fecero parte i più importanti artisti presenti in Roma. È necessario però tener presente che la selettività che caratterizzava il primo periodo cinquecentesco, lascerà il posto in seguito ad una maggior tolleranza che permise l'accesso anche con requisiti più modesti: «persona da bene, riposata, et di buoni costumj, et buona fama». Gli artisti che facevano richiesta d'ammissione dovevano presentare una sorta di curriculum per fornire le referenze di ordine morale e artistico all'accademia. Purtroppo tali memoriali non sono stati rintracciati tra i documenti archivistici dei Virtuosi al Pantheon e costituiscono una grave lacuna che impedisce di far luce sulla vita e le qualità artistiche di molti pittori o scultori poco noti come il Colli. Dalle regole che l'accademia dei Virtuosi al Pantheon imponeva agli appartenenti e dalle cariche che essi rivestivano, si possono comunque ricavare alcune informazioni relative al nostro pittore: Antonio Colli viene ammesso tra i Virtuosi il 20 Aprile 1695;[44] dal 1700 al 1703 è documentato nei libri della Compagnia come 'maestro dei novizi',[45] mentre dal 1704 assumerà il ruolo di 'provveditore',[46] cariche che dimostrano la fiducia che doveva essersi guadagnato all'interno dell'accademia dei Virtuosi.

Si ricorda che assentarsi dalle riunioni era ritenuta allora una grande mancanza poichè uno dei maggiori obblighi del Virtuoso era la partecipazione alle congregazioni generali, che si tenevano la seconda domenica di ogni mese. Lo statuto del 1545 tollerava fino a tre mesi consecutivi di assenza, oltre i quali l'artista per non essere espulso, doveva dimostrare che vi erano motivi rilevanti a impedirne la frequenza. Verificando le presenze di Antonio Colli alle riunioni dal suo ingresso nella Compagnia fino al 1723, anno in cui vi scompare definitivamente, sono stati riscontrati dei periodi di assenza, per i

---

[43] Primo Statuto della Compagnia del 20 dicembre 1545, in Giuseppe Bonaccorso, Tommaso Manfredi, *I Virtuosi al Pantheon 1700/1758*, Roma 1998, p.18.

[44] Libro di Congregazioni 1653-1701, volume IV, 20 Aprile 1695. Archivio della Pontificia Insigne Accademia di Belle Arti e Lettere dei Virtusi al Pantheon, in Vitaliano Tiberia, *La Compagnia di san Giuseppe di Terrasanta da Gregorio XV a Innocenzo XII*, Roma 2005. Si ringrazia il Prof. Vitaliano Tiberia Presidente dell' A.P.A.V.P. per aver concesso la consultazione degli archivi e la pubblicazione delle notizie relative ad Antonio Colli.

[45] Venivano elette due persone ogni anno a rivestire la carica di 'maestro dei novizi', ed avevano il compito di prendere informazioni sui requisiti morali ed artistici di coloro che chiedevano di essere ammessi alla Compagnia dei Virtuosi al Pantheon.

[46] Di 'provveditore' ne veniva eletto uno solo l'anno ed aveva la responsabilità di tutti gli oggetti e le suppellettili appartenenti alla Compagnia dei Virtuosi al Pantheon.

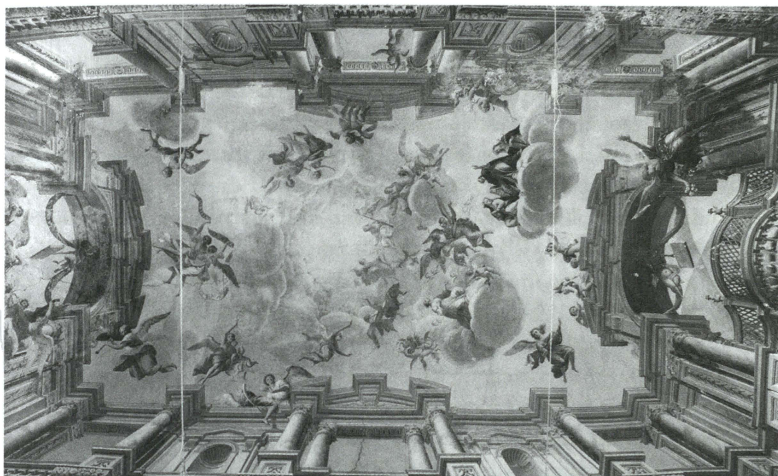


Fig. 5. Viterbo, volta dell'ex chiesa di S. Caterina, attualmente sede dell'Istituto Professionale Orioli (ex I.P.S.I.A) Sposalizio mistico di S. Caterina, Antonio Colli 1712.

quali è lecito pensare che importanti impegni di lavoro lo tenessero lontano da Roma e dalla Congregazione. Alcuni di questi momenti corrispondono con le presunte date di realizzazione di cicli pittorici nel Lazio e in Toscana, come ad esempio per gli anni 1701 e 1702 in cui Colli potrebbe aver partecipato con Andrea Pozzo alla decorazione di palazzo Contucci in Montepulciano. Dal 28 Dicembre del 1710 Colli invece non è più censito nei verbali delle riunioni e il suo allontanamento da Roma trova conferma nel 1712, anno in cui è documentata la sua attività a Viterbo, nella volta dell'ex convento di S. Caterina (fig.5);[47] l'anno successivo Colli lavorerà invece a Montepulciano, per gli altari e la cupola dipinta su tela, nella chiesa del Gesù. La ben nota documentazione che attesta i pagamenti per gli altari nel dicembre del 1713 dimostra anche che al pittore furono rimborsate le spese per i viaggi da Viterbo a Montepulciano, a conferma di una residenza o quantomeno una permanenza protratta a Viterbo dell'artista.[48] Noris Angeli in occasione di uno

---

[47] La decorazione della volta dell'ex chiesa di S. Caterina a Viterbo è datata e firmata da Antonio Colli nel 1712. La chiesa e il monastero furono fondati nel 1520; attualmente le strutture religiose risultano inglobate nel complesso architettonico dell'Istituto Professionale Orioli (ex I.P.S.I.A.).

[48] «scudi centonovanta tre lire due soldi sul conto al Sr. Antonio Colli a conto delle Pitture fatte e da farsi» e «scudi undici e lire tre dati al med.° p. [medesimo pittore] per viatico in venire e tornare a Viterbo». Archivio di Stato di Firenze, Compagnie soppresse da Pietro Leopoldo, n° 1174 – 687, carta 194, in Bernhard Kerber, *Andrea Pozzo*, Berlin - New York, 1971, p. 200.

studio sulle famiglie viterbesi ha pubblicato un importante contributo che fa luce sulle vicende biografiche ed artistiche di Antonio Colli, in quegli anni.[49] Secondo lo studioso le pitture nella chiesa di S. Caterina furono realizzate per provvedere all'«onere di mantenimento» di quattro figlie che soggiornavano nel monastero.[50] La partecipazione affettiva del pittore alla vita monastica potrebbe essere espressa attraverso la rappresentazione di alcune religiose dietro ad una grata dorata, da dove assistono in disparte allo *Sposalizio mistico di S. Caterina*. Al centro della volta vi è dipinta una colomba che irradia luce divina, i cui raggi investono la figura di Cristo, di Dio Padre e la schiera di angeli che incornicia la SS. Trinità; al di sotto vi sono la Vergine assisa su di una nuvola e due gruppi di figure: S. Caterina da Siena da una parte e dall'altra quattro personaggi appartenenti all'ordine domenicano, di cui tre religiose con gli attributi della santa (una corona di spine, un crocefisso e una corona di boccioli di gigli) ed una figura maschile che tiene in mano una fiaccola, ai cui piedi si trovano altri gigli. Alcune iscrizioni[51] presenti sulla volta si riferiscono allo sposalizio mistico, mentre una targa dipinta documenta l'autografa di Antonio Colli per le pitture e ne attesta la datazione: «A. Colli F. MDCCXII». Le architetture dipinte sulla volta viterbese con alternanza di edicole e archi trionfali ripropongono il modello della colossale opera romana di Andrea Pozzo, la volta di S. Ignazio in Roma, alla cui realizzazione probabilmente il Colli partecipò come collaboratore.[52]

---

[49] Noris Angeli, *Famiglie viterbesi*, Viterbo 2003, p.254, scheda relativa alla famiglia Gnazza.

[50] Antonio Colli ebbe otto figli di cui due morirono infanti: Biagio Domenico e Domenica. Flavio, il primogenito, divenne pittore, mentre Costanza la più piccola, nacque lo stesso anno in cui morì la madre, probabilmente dandola alla luce; le altre quattro figlie sono Maria Anna, Margherita, Marta e Giovanna Maria. Tali notizie sono desunte da chi scrive grazie alla consultazione dell'archivio degli Stati delle Anime nella parrocchia di SS. Simeone e Giuda in Roma, dove cui Colli risiedeva negli anni novanta del Seicento. Le quattro figlie maggiori di Antonio Colli soggiornarono nel monastero di S. Caterina in Viterbo dal 1712; due pronunciarono i voti: Maria Anna nel 1714 è documentata come suor Felice Maria Anna, mentre Margherita nel 1715 assume il nome di suor Maria Casimira. Marta e Giovanna Maria, invece, al termine dell'educandato sposarono Adriano e Domenico di Giovan Antonio Gnazza, di nobile famiglia viterbese. Cfr. Angeli, *Famiglie viterbesi*, (n. 49), p.254.

«In data 3 luglio 1720 [Antonio Colli] partecipa al matrimonio delle figlie maggiori Marta e Maria, rispettivamente con Adriano e Domenico Guazza, entrambi viterbesi [...]». Cfr., Sperindei, *Parrocchia* (n. 40), pp. 228 nota 27. Il documento di matrimonio si trova in ASVR (n. 6), S. Giovanni dei Fiorentini, *Libro dei Matrimoni* (1701-1747), c.62. Dall'approfondimento condotto dallo studioso viterbese si evince che il nome della prestigiosa famiglia con cui si imparentò Antonio Colli è in realtà Gnazza. Cfr. Angeli, *Famiglie viterbesi* (n. 49), p.254.

[51] Su di un nastro tenuto in mano dagli angeli, si legge: «Veni electa mea intra in talamo sponsi tui», mentre in una targa abbiamo: «Deo et M. Catharinae».

[52] Strinati, *Gli affreschi* (n. 38) pp.66-93; Salviucci, *La "colorita prospettiva"* (n. 38) pp.71-88.

La volta di Viterbo è a botte ribassata, con unghie diverse e asimmetriche sui due lati brevi; tali anomalie strutturali sono perfettamente mascherate e regolarizzate da Colli, attraverso la prospettiva dell'architettura dipinta, dando prova di aver ben assimilato la lezione di Andrea Pozzo. Colli riprende dalla volta di S. Ignazio anche alcuni elementi figurativi e decorativi, come ad esempio le foglie di palma dorate legate con dei nastri alla base della volta, o i putti monocromi sulle mensole che ripresenta simili a Viterbo, ma dà prova di evidenti differenze stilistiche: alleggerisce e semplifica le architetture e popola il soffitto dell'ex convento di figure colorate e snelle, ormai proiettate verso il gusto settecentesco, ben lontane dalle figure monumentali e possenti in anamorfosi, che Pozzo aveva solennemente dipinto a Roma.

Le pitture di Viterbo costituiscono un importante documento per lo studio dell'evoluzione stilistica e pittorica di Antonio Colli nel Settecento, che rielabora in maniera semplificata i grandi modelli del maestro. In generale lo schema della decorazione sembra fondere l'esempio delle architetture dipinte in S. Ignazio, con l'evoluzione stilistica rilevabile nel ciclo pittorico dell'ex palazzo Gori di Siena e con l'elemento figurativo della volta nella sala Contucci di Montepulciano.[53] A Viterbo in uno dei lati brevi della copertura Colli dipinge una balconata con parti concave e convesse, molto simile a quella realizzata in legno nel salone da ballo del palazzo senese; anche le tonalità della bicromia di architetture grigie con decorazioni dorate sono simili nei due cicli pittorici, mentre il cielo popolato di molteplici figure con siluette allungate e panneggi svolazzanti di Viterbo riprende il soffitto del salone Contucci. Compaiono però a Viterbo dei nuovi elementi propri del gusto estetico settecentesco: la tavolozza schiarita verso tonalità che prediligono colori pastello e le architetture in prospettiva che non prevalgono più sulla parte figurativa, ma fanno da cornice a quest'ultima. La volta viterbese pertanto presenta elementi

---

[53] La datazione del ciclo pittorico nella sala da ballo nell'ex palazzo Gori Pannilini (oggi hotel Continental in Siena) non è stata ancora definita per mancanza di documenti, ma è ritenuta opera tarda, realizzata da Antonio Colli in collaborazione con il figlio Flavio. È datata approssimativamente nel 1715 da Angeli, mentre Bernardina Sani anticipa il ciclo al periodo della volta viterbese, sempre come frutto di collaborazione tra Colli e il figlio pittore. Angeli, *Famiglie viterbesi* (n. 49); Bernardina Sani, *La grande decorazione dei palazzi e nelle ville delle famiglie senesi: le sale di palazzo Cantucci a Montepulciano; chiarimenti sui contributi di Andrea Pozzo e dei suoi "giovani"*, in *L'architettura dell'inganno: quadraturismo e grande decorazione nella pittura di età barocca.* Saggi e documenti di storia dell'architettura 45, a cura di Fauzia Farneti, Firenze 2004, pp.73-84; Bernardina Sani. *Un collaboratore torinese di Padre Pozzo e la sua bottega: Antonio Colli tra Lazio e Toscana,* in *Realtà e illusione nell'architettura dipinta: quadraturismo e grande decorazione nella pittura di età barocca,* Saggi e documenti di storia dell'architettura, 54, a cura di Fauzia Farneti, Firenze 2006, pp. 97-106. La decorazione di palazzo Contucci a Montepulciano è invece frutto di collaborazione tra Antonio Colli e Andrea Pozzo, nei primissimi anni del Settecento.

e schemi propri del linguaggio barocco, ma è un'opera pienamente proiettata verso i caratteri dello stile settecentesco; purtroppo la produzione artistica del collaboratore di Andrea Pozzo nel Settecento è molto lacunosa, molti cicli pittorici andarono perduti come la decorazione dell'Oratorio della chiesa di Sant'Erasmo, presso porta San Pietro a Viterbo, i cui pagamenti sono relativi agli anni 1713-14, ed una «tela da soffitto» in palazzo Caprini in Viterbo, opere documentate da Noris Angeli.[54]

Il ciclo pittorico perduto di Villa Patrizi a Roma

Sono perdute anche le pitture della Villa Patrizi a Roma:[55] Maria Barbara Guerrieri Borsoi che ricostruì la cronologia dei lavori di edificazione della villa attraverso documenti d'archivio,[56] testimonia che Colli partecipò alla decorazione realizzando delle pitture in una stanza tra il 1720 e il '21. Potrebbe trattarsi di una delle ultime opere dell'artista, poco prima della morte, che avvenne il 23 luglio del 1723, all'età di sessantatrè anni.[57] La villa fu iniziata

---

[54] Cfr. Angeli, *Famiglie viterbesi* (n. 49), p.254.

[55] Villa Patrizi si trovava subito fuori Porta Pia, sulla Via Nomentana; oggi non resta niente del casino sub-urbano del XVIII secolo e al suo posto troviamo invece la sede dell'Amministrazione Ferroviaria dello Stato e il ministero dei Lavori Pubblici.

[56] La descrizione della villa si basa sulla corrispondenza epistolare tra il Cardinal Giovanni Battista Patrizi, committente e finanziatore, e il fratello Mariano che seguiva i lavori di edificazione durante l'assenza da Roma del Cardinale; questi si trovava infatti a Ferrara, in seguito alla nomina di Legato Papale conferitagli da Clemente XI, dal 1718 fino alla morte nel 1727. I documenti contengono anche i pagamenti ad artisti e artigiani operosi nella villa.

L'Archivio Patrizi, con le lettere del Cardinal Giovanni Battista Patrizi (1658-1727) è oggi nell'Archivio Segreto Vaticano (A.S.V.). Le lettere del Cardinale sono, insieme ad altri documenti, nel tomo B 107. Notizie desunte da cfr. Guerrieri, *Ricostruzione* (n.6), pp.173-208.

[57] «Colli morì di lì a poco, nel 1723», ivi; Guerrieri Borsoi cerca così di stabilire un riferimento cronologico per un tema su cui le fonti erano discordi. La morte del pittore è datata nell'Indice biografico Italiano del Saur nel 1723, ma molte testimonianze letterarie attribuivano a Colli l'esecuzione dell'Altare di S. Pantaleo datandolo nel 1725. Altre fonti in modo più generico lo dicevano ancora attivo attorno al 1730. Anche nel manoscritto di F. Noack presso la Biblioteca Hertziana vi è la testimonianza della morte di Colli nel 1723, data che l'autore deduce dalla consultazione dei documenti della Congregazione dei Virtuosi al Pantheon. Precisamente Antonio Colli morì il 23 luglio 1723 a Viterbo in casa Gnazza (dove risiedeva con il figlio Flavio e con le due figlie che sposarono i due fratelli Gnazza) e fu sepolto nella chiesa di S. Lorenzo, nel tumulo della famiglia dei generi. A.D.V., Registro dei morti di S. Maria in Poggio (1719-40), c.12, in cfr Angeli, *Famiglie viterbesi* (n. 49), p.254.

Antonio Colli nel 1725 è però registrato insieme al figlio Flavio (di 32 anni) negli Stati delle Anime della parrocchia di S. Giovanni dei Fiorentini in vicolo dei Cimatori, rione Ponte. Vicino al nome di Antonio Colli vi è il simbolo che lo testimonia "defunto"all'età di 60 anni. Questo dato risulta poco credibile perché "anni 60" nel 1725 sposterebbero la nascita di Antonio Colli nel 1665, che non è corretta. Cfr. Sperindei, *Parrocchia* (n. 40), p.227.

nel 1716 dall'architetto Sebastiano Cipriani su incarico del committente, il Cardinale Giovanni Battista Patrizi. Si diede principio alla decorazione del primo piano dalla galleria nel 1718, ove il Panini fu affiancato da Antonio Creccolini, incaricato di realizzare le figure nella volta; anche il piano inferiore della villa fu decorato tra il 1718 ed il 1720 dal Panini. Nel 1720 il primo piano era terminato e i pagamenti agli artisti includono anche il nome di Antonio Colli, per le pitture nella sala del biliardo, situata nell'edificio a sinistra rispetto a quello principale. A proposito della stanza interamente decorata dalle pareti alla volta Guerrieri Borsoi scrive: «il contrattino privato che ho potuto rintracciare, ci informa che il Colli si impegnava a dipingere l'intero locale, comprese le porte ed i telai delle finestre, con architetture in prospettiva, per l'importo di 90 scudi includendo nella parete principale davanti alla porta d'ingresso, degli affreschi di Adrien Manglard, raffiguranti 2 marine, vascelli e figure.[58] Il pagamento di quest'ultimo era a carico del Colli che s'impegnava altresì a decorare la volta con un cielo popolato di uccellini in volo o con altre strutture architettoniche».[59] Il lavoro fu assegnato ad Antonio Colli nell'Ottobre del 1720 e risulta compiuto nel dicembre del 1721, in base ai pagamenti.[60]

Nella villa il pittore torinese realizzò anche un altro ciclo di pitture murali al pianterreno: «Per concludere il discorso sul Colli è necessario ricordare che egli dipinse anche al pianterreno della villa, nel locale dove si "apparecchia la credenza" e cioè nella galleriola. Percepì per questo lavoro, eseguito nel 1721, venti scudi, ma non si sa esattamente cosa vi fosse dipinto».[61] Purtroppo la perdita delle pitture ci priva di un importante documento per delineare lo stile di Antonio Colli negli ultimi anni della sua attività, dal momento che anche le opere nella chiesa di S. Pantaleo a Roma sono perdute. Dai carteggi del cardinal Patrizi si evincono la qualità e la tipologia della decorazione negli interni della villa e i nomi degli artisti che furono scelti dal committente, in

---

[58] Adrien Manglard (1695-1760), pittore francese di nascita (Lione) e romano d'elezione, conosciuto prevalentemente come pittore di marine ma anche autore di quadri di paesaggio storico-mitologico; dal 1735 accademico di S. Luca e dal 1741 membro della Congregazione dei Virtuosi al Pantheon; non si conosce con esattezza la data della sua venuta a Roma.

[59] A.S.V. (n. 56) Patrizi, B 34 D, foglio non numerato in data 27 / 10 / 1720, in cfr. Guerrieri, *Ricostruzione* (n. 6), pp.173-208.

[60] A.S.V. (n. 56) Patrizi, B 31, n. 451, f 21: 21-12-1720, f. 22: 15-2-1721 e f. 23: 1-10-1721 saldo dell'affresco del camerone del trucco. B 34 C, ric. 1281 del 26-1-1721 per 5 scudi, in cfr. Guerrieri, *Ricostruzione* (n. 6), pp.173-208.

[61] A.S.V. (n. 56) Patrizi, B 34 E, primo quadernetto: 28-6-1721 sc. 12; 6-7-1721 sc. 8; secondo quadernetto: 28-6-1721 «dove s'apparecchia la credenza». Che questo locale sia la galleriola si ricava dalla descrizione della villa in B 434, n. 20. Pubblicato in cfr. Guerrieri, *Ricostruzione* (n. 6), pp.173-208.

base ai quali è possibile immaginare quali fossero i suoi gusti e perché chiamò anche Antonio Colli. Tutto l'interno della villa doveva essere abbellito da fitte e raffinate decorazioni, con architetture leggere e snelle, elegantemente dipinte, intervallate da paesaggi e marine; oltre a Colli lavorarono, infatti, pittori di vedute ed altri artisti il cui genere erano le architetture illusionisticamente dipinte: ad esempio il quadraturista bolognese Pompeo Aldovrandini attivo dal maggio 1719 o un membro dell'importante famiglia Bibiena, citato nelle lettere del cardinale, probabilmente Francesco Bibiena presente a Roma dal 1719 al 1721. Evidentemente il Cardinal Patrizi gradiva questo genere di pittura, le cui architetture dipinte stravolgevano gli spazi reali e aprivano illusionistiche vedute sulle pareti. La collaborazione del Manglard con Antonio Colli e di Creccolini con il Panini dimostra, infatti, un connubio di artisti con specializzazioni pittoriche differenti, che portava a una veloce realizzazione delle decorazioni e a un ottimale risultato estetico.

Si può ipotizzare quindi che il ritorno di Colli nella Roma degli anni venti nel Settecento, dopo il periodo toscano e viterbese, segna l'allontanamento dallo stile di Andrea Pozzo e il momento in cui il pittore dimostra di risentire maggiormente delle influenze dell'ambiente artistico romano. Il centro nevralgico di scambi e di frequentazioni è certamente la Congregazione dei Virtuosi al Pantheon: dalla consultazione dei verbali delle riunioni si evince che molti degli artisti con cui Colli nel corso degli anni interseca la sua produzione artistica, erano membri della Congregazione, primo tra tutti Sebastiano Cipriani.[62] L'architetto di villa Patrizi potrebbe aver influenzato il committente nella scelta di Colli per la decorazione della villa romana: Cipriani aveva avuto modo, infatti, di apprezzare direttamente il lavoro del collaboratore di Andrea Pozzo nel 1714 nella chiesa del Gesù di Montepulciano, ove lui stesso attendeva ai lavori della volta. Il rapporto tra Cipriani e Colli potrebbe essersi consolidato successivamente nella cerchia dei Virtuosi del Pantheon, dove potrebbe essere nato un rapporto di stima e collaborazione anche con altri artisti attivi nella villa Patrizi. È il caso ad esempio di Camillo Rusconi,[63]

---

[62] L'architetto Sebastiano Cipriani era entrato nella congregazione già dal XVII sec. proprio come Antonio Colli, ed è documentato nel XVIII sec negli anni 1704-1721, 1726,1728,1733, in cfr. Bonaccorso, Manfredi, *I Virtuosi* (n. 43), p. 63-104. Per l'architetto Sebastiano Cipriani si veda anche Richard Bösel, Giovanni Papotto, L'altare di S. Ignazio nella chiesa del Gesù, in *Mirabili disinganni* (n. 2) pp. 139-146 e Bruno Contardi, Giovanna Curcio, a cura di, *In Urbe architectus. Modelli, disegni, misure. La professione dell'architetto,* Roma 1680-1750 (catalogo della mostra Museo Nazionale di Castel Sant'Angelo, 12 dicembre 1991-29 febbraio 1991) Roma 1990.

[63] Camillo Rusconi entrò nell' Accademia dei Virtuosi al Pantheon già nel XVII sec.; viene ricordato nei verbali delle riunioni negli anni 1708, 1710-1711,1714. Anche Simone Giorgini e Giacomo Antonio Lavaggi gli altri due scultori che lavorarono con il Rusconi alle statue di

la cui attività si interseca con quella del Colli a distanza di diversi anni dal loro primo incontro nella chiesa di S. Ignazio, nel 1686, dove entrambi gli artisti lavoravano a fianco di Andrea Pozzo. Nel 1721 Rusconi fu incaricato del progetto della fontana antistante l'entrata della villa Patrizi:[64] si trattava di una grande conchiglia, con due delfini sui quali vi era una testa di donna. Tra gli altri artisti attivi in quegli anni nella villa romana quasi tutti frequentavano, o frequenteranno in seguito, la Congregazione dei Virtuosi al Pantheon: Adrien Manglard,[65] Pietro Barbieri, Domenico Piestrini, Giacomo Triga, Giovanni Antonio Creccolini e Giovanni Paolo Panini.[66] Anche Gaspar Van Wittel che intreccerà il suo percorso artistico con il cognato Antonio Colli vi prese parte nel 1704.

Dalle prospettive illusionistiche di Andrea Pozzo alla decorazione settecentesca di Antonio Colli

L'interesse che riveste la figura di Antonio Colli come seguace e collaboratore di Andrea Pozzo è dovuto in particolare al momento storico in cui l'artista svolge la sua attività, a cavallo tra la fine del Seicento e gli inizi del Settecento. Colli si forma al fianco del maestro gesuita, che segnerà l'epoca con i suoi cicli pittorici e gli apparati effimeri, in cui l'architettura dipinta ha la funzione di persuadere lo spettatore, attraverso l'inganno visivo della prospettiva scenografica, la catarsi e l'illusione proprie dell'ideale barocco. Dopo la partenza di Pozzo per la capitale austriaca Colli porterà a termine opere iniziate in collaborazione con il maestro, o realizzerà pitture secondo gli esempi da lui lasciati nella *Perspectiva*: è il caso delle finte cupole di Frascati e Montepulciano o degli altari dipinti nella chiesa del Gesù nello stesso Montepulciano, dove la prospettiva delle architetture ha ancora una funzione 'teatrale', crea scenografie, modifica e stravolge i limiti fisici degli spazi reali. Nella sala di palazzo Gori a Siena e nella volta di Viterbo si assiste invece a un cambiamento d'intenti: l'artista si allontana dalla pittura monumentale barocca e aggiunge alla

---

S. Ignazio fecero parte della congregazione come documentato per l'anno 1700, a dimostrazione dell'importanza dell'accademia dei Virtuosi come luogo d'incontro e scambi artistici e culturali per l'ambiente romano del tempo.

64 A.S.V. (n. 56) Patrizi, B34D, f. non numerato del 27/9/1721, Cfr. Guerrieri, *Ricostruzione documentaria* (n. 6), p.197, nota 99.

65 Adrien Manglard sarà presente alle Congregazioni dal 1741 al 45 e dal 1747 al 1758. Cfr., Bonaccorso, Manfredi, *I Virtuosi* (n. 43), pp.114-139.

66 Per gli artisti che presero parte alla decorazione di villa Patrizi in Roma si veda: Guerrieri, *Ricostruzione documentaria* (n. 6), pp.173-208. Per l'appartenenza dei medesimi artisti alla Pontificia Insigne Accademia di Belle Arti e Lettere dei Virtuosi al Pantheon si veda: cfr., Bonaccorso, Manfredi, *I Virtuosi* (n. 43).

finalità scenografica e illusoria delle architetture il fine decorativo, proprio del Settecento. La perdita delle pitture nella villa Patrizi a Roma non consente di seguire questo processo di cambiamento nella produzione tarda dell'artista; dalle descrizioni delle sale si evince comunque che le finte architetture dovevano far da cornice a paesaggi marini e che la decorazione minuziosa, presente nei minimi dettagli dell'arredamento, esprimeva il gusto settecentesco. Nella volta della sala dipinta da Colli dovevano esserci esili strutture architettoniche, magari ricoperte di vegetazione come in un pergolato, tra cui volteggiavano uccelli colorati. Siamo ormai lontani dalle complicate architetture con cornicioni aggettanti, mensole e peducci in prospettiva, i colori si schiariscono, le strutture si alleggeriscono, la luce dell'azzurro dei cieli investe le pareti, entra l'elemento naturalistico. Siamo lontani dalla compenetrazione barocca di pittura scultura e architettura, i riquadri con le marine dovevano essere eseguiti come 'quadri riportati', l'architettura fa da cornice, da sfondo e non si fonde più illusionisticamente con il paesaggio; questo genere di pittura avrà gran seguito nel corso di tutto il Settecento, soprattutto per la decorazione di ambienti privati, come saloni e stanze nelle ville e nei palazzi cittadini. I temi allegorici e religiosi lasciano il posto nel Settecento agli idilli pastorali o ai paesaggi con aree archeologiche, il cui gusto era stimolato dalle numerose campagne di scavo eseguite a metà del secolo. Logge aperte su vedute di campagna, con elementi che caratterizzeranno il 'giardino Rococò', come cortili con fontane e porticati si riscontrano già nelle opere di Andrea Pozzo e Colli, come nei trompe-l'oeil delle pitture di palazzo Contucci a Montepulciano o di palazzo Gori-Pannilini a Siena.

Antonio Colli pertanto fece proprio un bagaglio culturale, tecnico e stilistico, del barocco romano, attingendo nella immensa fucina del geniale maestro Andrea Pozzo, per poi proiettarsi verso il nuovo secolo con gli stessi temi e soggetti svuotati ormai dei contenuti e delle finalità sceniche, filosofiche e religiose della committenza gesuita; la produzione artistica sarà destinata alla decorazione d'interni per ville suburbane, per una committenza privata, arricchita da nuovi elementi ornativi, al fianco di grandi artisti come il Panini o il Manglard che appartengono ormai pienamente al gusto settecentesco.

Sommario

Tra i molteplici artisti che si formarono nell'Accademia che Andrea Pozzo S.J. teneva nei locali del Collegio Romano, ove si praticavano quasi tutte le tecniche artistiche, emerge la figura di Antonio Colli. Il pittore torinese si distingue per la costanza con la quale affianca il maestro gesuita, dapprima come allievo e poi come collaboratore, incaricato di portare a termine opere progettate e in parte eseguite da Andrea Pozzo (il refettorio di Trinità dei Monti e la chiesa del Gesù di Frascati). Verso la fine del Seicento Antonio

Colli è un artista riconosciuto nell'ambiente romano, membro della Pontificia Insigne Accademia di Belle Arti e Lettere dei Virtuosi al Pantheon; dopo la partenza di Pozzo per Vienna continuerà a dipingere prospettive illusionistiche e apparati effimeri, avvalendosi degli insegnamenti e dei modelli del maestro, anche attraverso le stampe della *Perspectiva*. Negli ultimi anni della sua produzione artistica Antonio Colli si allontanerà in parte dai grandi ideali filosofici e religiosi della committenza gesuita, al servizio dei quali Andrea Pozzo aveva sempre messo il suo talento, realizzando cicli pittorici a Siena, Montepulciano, Viterbo e a Roma, adeguandosi alle nuove realtà e al cambiamento di gusto del Settecento.

Summary

Antonio Colli was one of the many artists who were trained in the academy maintained by Adrea Pozzo S.J. on the premises of the Collegio Romano, where almost all types of artistic techniques were practiced. The Turin painter was distinguished by his constancy in assisting the Jesuit master, at first as pupil and then as colleague, and he was entrusted with completing works planned and in part executed by Andrea Pozzo (the refectory of Trinità dei Monti, and the church of Gesù di Frascati). Towards the end of the seventeenth century Antonio Colli was an artist recognized on the Roman scene, member of the Pontificia Insigne Accademia di Belle Artie Lettere dei Virtuosi at the Pantheon. After Pozzo's departure for Vienna he continued to paint illusionistic vistas and ephemeral displays, drawing on the teachings and models of the master, and also using the prints of the Perspectiva . In the last years of his artistic production Antonio Colli was moving away to some extent from the large philosophical and religious ideals common in Jesuit commissions (in the service of which Pozzo had always placed his talents), creating cycles of pictures at Siena, Montepulciano, Viterbo and at Rome, adapting himself to new realities and to the changing taste of the eighteenth century.

MOSTRA SU ANDREA POZZO S.J., PITTORE E ARCHITETTO. LA RAPPRESENTAZIONE DELL'INFINITO E DEL TRASCENDENTE

Richard Bösel, Lydia Salviucci Insolera*

In occasione del III centenario della morte di Andrea Pozzo (Trento 1642 - Vienna 1709), fratello coadiutore della Compagnia di Gesù, è stata organizzata a Roma dal 4 marzo al 2 maggio 2010 la mostra "Mirabili disinganni" a cura di chi scrive. La mostra è stata promossa dalla Pontificia Università Gregoriana, dall'Istituto Storico Austriaco a Roma e dalla Biblioteca Hertziana (Istituto Max Planck per la Storia dell'Arte, Roma); mentre è stata allestita presso l'Istituto Nazionale per la Grafica (Palazzo della Fontana di Trevi), in quanto questa istituzione ha di recente acquistato le circa 200 matrici originali per la stampa delle incisioni che illustrano il trattato scritto da Pozzo, Perspectiva Pictorum et Architectorum. Il catalogo (Artemide) è un vero e proprio libro nel quale si cerca di fare il punto su un artista capace di misurarsi con uguale maestria in discipline diverse come pittura, architettura e scenografia.[1] Oltre ai saggi dei curatori, sono inseriti anche quelli di altri studiosi: Filippo Camerota, Elisabetta Corsi, Elisabeth Kieven, Ginevra Mariani, Andrea Spiriti.

---

* Lydia Salviucci Insolera, professoressa straordinaria di storia dell'arte cristiana alla Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa presso la Pontificia Università Gregoriana, già direttrice dell'Archivio storico presso la stessa Università. Studiosa di arte del rinascimento e del barocco, specializzata sull'arte figurativa legata alla Compagnia di Gesù ed anche sulla trattatistica d'arte sacra. Attualmente ha organizzato, insieme a Richard Bösel, i recentissimi eventi romani – convegno e mostra – su Andrea Pozzo S.J.
Richard Bösel, direttore dell'Istituto Storico Austriaco a Roma, già curatore scientifico della collezione architettonica presso la Collezione Grafica Albertina di Vienna, è membro corrispondente dell'Accademia Austriaca delle Scienze a Vienna e accademico di benemerito straniero dell'Accademia Nazionale di San Luca, Roma. Dal 1978 avvia un progetto di ricerca che persegue l'obiettivo di creare un corpus dell'architettura gesuitica in Italia 1540-1773.

[1] Richard Bösel, Lydia Salviucci Insolera (Eds.), Mirabili Disinganni. Andrea Pozzo (Trento 1642 - Vienna 1709), Pittore e Architetto Gesuita, Roma, Editoriale Artemide, 2010, Pp. 319, € 50,00, ISBN 978-88-7575-106-7.

La mostra

Pozzo, figura-chiave dell'arte del XVII secolo, realizza i suoi massimi capolavori, nelle chiese di Sant'Ignazio e del Gesù, fino ad imporsi come un modello di "multimedialità" oggi più che mai attuale, sempre nel segno di un'attenzione del tutto inedita per le tecniche prospettiche e l'inganno visivo. Si è pensato ad una mostra capace di offrire un taglio nuovo e originale per la comprensione di questo artista. La sfida è consistita nel tracciare un percorso che – attraverso un filo conduttore certo – possa man mano svelare ogni sfaccettatura della sua varia produzione artistica. La chiave di lettura individuata è stata quella del suo ponderoso trattato, *Perspectiva Pictorum et Architectorum*, appunto sulla prospettiva ad uso dei pittori e degli architetti. Sono state così organizzate 15 sezioni all'interno della mostra: 1. Andrea Pozzo, artista e religioso; 2. I capolavori nella chiesa di S. Ignazio; 3. L'altare di S. Ignazio nella chiesa del Gesù; 4. La prospettiva lineare e le scienze matematiche, 5-7 Genesi tecnica, diffusione e matrici del trattato; 8. L'impegno didattico e l'accademia di Pozzo al Collegio Romano; 9. Pozzo *consiliarius aedificiorum* della Compagnia di Gesù; 10. Finte cupole e soffitti; 11. Apparati per le Quarantore; 12. Lo spazio sacro come palcoscenico a quinte, 13. I prototipi architettonici offerti dal trattato; 14. Edifici a pianta centrale; 15. I progetti per la facciata della basilica di S.Giovanni in Laterano. Ciascuna sezione a sua volta comprende bozzetti, come quelli della volta e della finta cupola nella chiesa romana di Sant'Ignazio, incisioni, libri, strumenti scientifici e raffinati disegni, come quelli provenienti dal Gabinetto degli Uffizi di Firenze, raffiguranti degli apparati per le "Quarantore".

Le "Quarantore"

Gli apparati per le Quarantore, vere e proprie creazioni "effimere", esprimono in maniera compiuta l'inventiva geniale dell'artista. Essi, allestiti con fascinose scenografie ed illuminazioni suggestive, sono dei teatri sacri, destinati all'esposizione solenne del SS. Sacramento. È una tradizione antica che viene riattualizzata e ratificata nelle sue varianti dalla metà del Cinquecento, nelle chiese dei Domenicani, Barnabiti e Cappuccini. Questi ultimi ne furono i veri diffusori in tutte le principali città fin ad arrivare all'enciclica *Aeternus rerum Conditor* del 1623, in cui papa Urbano VIII ne propone la celebrazione obbligatoria nelle chiese. L'introduzione delle Quarantore a Roma si verifica, però, grazie a S. Filippo Neri dal 1548. Anche la Compagnia di Gesù sviluppa tale pratica con grande attenzione: la tradizione gesuitica, infatti, riguardo alla diffusione delle Quarantore risulta molto consolidata. L'origine deriva dal desiderio di vegliare nelle chiese la morte di Gesù durante le quaranta ore in cui, secondo il Vangelo, il corpo di Cristo si trova nel sepolcro. Si costruisce così nelle chiese un catafalco (simbolo del sepolcro) dove è sistemata l'ostia consacrata (ossia il corpo di Gesù). Pozzo punta su ingegnose concezioni

prospettiche che sorprendono con la loro complessità strutturale e spaziale che è in verità fittizia. A prima vista, sotto effetto dell'inganno, le architetture rappresentate appaiono riccamente articolate e di gran magnificenza; le fughe prospettiche sembrano aprirsi verso orizzonti infiniti. La fallacità di tale spontanea impressione si svela solo in un secondo momento. E a questo punto si intuisce il tutto come una vera e propria *metafora di decezione*: il disincantato spettatore si accorge – non senza trarne un sottile piacere – che le mirabili vaghezze architettoniche altro non sono che fondali dipinti inchiodati a delle intelaiature lignee, cioè semplici quinte sagomate che nel procedere verso il fondo diminuiscono in altezza. È proprio attenendosi al più maestoso tra tutti i 'teatri sacri' allestiti dall'artista gesuita – quello delle Quarantore del 1685, dedicato alle *Nozze di Cana* – che il Baldinucci, ben informato biografo di Pozzo, pone l'accento sull'aspetto pratico della commissione, definendo l'ingegnosa opera realizzata con materiali poveri, come una veritiera sfida economica: in quell'anno la Congregazione dei Nobili avrebbe, infatti, deciso di abolire le macchine dispendiose e il Pozzo si sarebbe adoperato a costruirne una con "stracci e tele usate, con pochissima spesa e con maggiore apparenza dell'altre".

Il trattato e la sua diffusione

L'influenza dell'arte di Pozzo si riscontra sia in Italia che soprattutto in Europa centrale e in Austria, oltre che in luoghi a prima vista "remoti" come l'America Latina e persino la Cina. Questo si deve alla grande influenza che avrà il trattato scritto da lui, *Perspectiva Pictorum et Architectorum*, che, grazie al suo valore didattico e allo splendido corredo iconografico (più di 200 incisioni), diventerà un prototipo ante litteram di "globalizzazione culturale", perché sarà tradotto nelle lingue più svariate.

La straordinaria fortuna editoriale del trattato, infatti, costituisce un precoce e alquanto affascinante episodio di "globalizzazione culturale *ante litteram.* I due tomi dell'opera avrebbero ben presto conosciuto una loro diffusione nelle più importanti lingue europee: in inglese (1707) e in francese (1700). A dire il vero la maggiore fortuna la riscontrò indubbiamente la versione tedesca (1706), che influenzò profondamente le arti delle regioni centroeuropee, tra Baviera e Boemia, Austria e Polonia. Fecero seguito ulteriori traduzioni, in parte solo manoscritte, in fiammingo e portoghese, che contribuirono non poco alla fioritura locale del quadraturismo. Si conosce persino una parziale traduzione in greco – redatta da Panagiotis Doxaràs, un celebre pittore peloponnesiaco – che si limita all'appendice del secondo volume intitolata *Breve instruttione per dipingere à fresco.* In Portogallo, la nuova tipologia di resa prospettica dello spazio pittorico attraverso la quadratura era stata introdotta dall'artista fiorentino Vincenzo Bacherelli (1672-1745), che preparò il terreno per

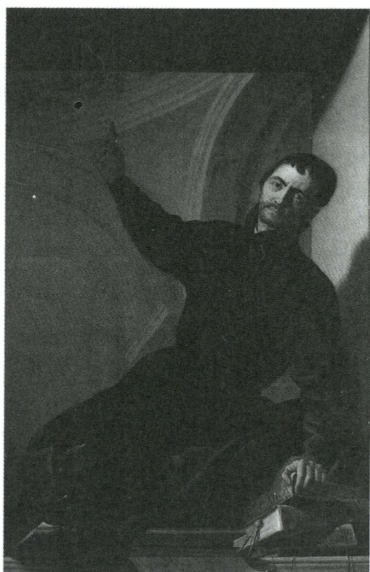
la ricezione del trattato da parte degli artisti lusitani. L'episodio portoghese si innesta in un contesto storico-culturale di ampi orizzonti: nell'*aula de esfera* del collegio di Santo Antão dei gesuiti di Lisbona si insegnavano le "matematiche miste" ai missionari destinati al Brasile e alle Indie Orientali. Il fatto che questi ultimi agissero sotto gli auspici del *padroado* portoghese, li obbligava ad imbarcarsi su vascelli che, da Lisbona, salpavano alla volta di Goa, per poi raggiungere Macao ed infine Pechino. L'insegnamento teorico possedeva anche chiari connotati tecnico-operativi: agì dunque in modo diretto sulla qualità delle conoscenze matematiche, ottiche e prospettiche, trasmesse in Cina da missionari che, come Matteo Ricci (1552-1610), Johann Adam Schall von Bell (1591-1666) o Giuseppe Castiglione (1688-1766), avevano soggiornato e completato la loro formazione in Portogallo.

In tale contesto di eccellenza scientifica non ci sorprende il fatto che il libro di Pozzo avesse conosciuto anche una edizione – xilografica – presso la corte imperiale di Pechino in lingua cinese. Il primo tomo del trattato venne parzialmente tradotto dal matematico, artista e soprintendente alla manifattura imperiale di porcellane, Nian Xiyao (1671-1738). La traduzione, fu intitolata *Shixue jingyun, Scienza della visione.* Durante il periodo di servizio a corte, Nian Xiyao aveva appreso l'arte della pittura prospettica dapprima dagli allievi del quadraturista Giovanni Gherardini (1655-1723?) attivo alla corte di Kangxi dal 1699 al 1704 e successivamente da Giuseppe Castiglione (1688-1766), che ebbe modo di assimilare l'eredità artistica di Andrea di Pozzo. La traduzione cinese del trattato ebbe un cospicuo impatto. Sul piano figurativo, la significativa domanda di opere *jiehua* (letteralmente: *pittura architettonica*), deve essere valutata in rapporto all'interesse espresso dalla committenza Qing, nonché dall'intellighenzia del tempo, nei confronti della pittura prospettica introdotta dagli artisti gesuiti attivi nella capitale. La pittura *jiehua*, perse il ruolo accessorio al quale era stata relegata, per acquisire piena autonomia e dignità in quanto forma simbolica della cultura artistica cinese del Settecento.

L'altare di S.Ignazio di Loyola nella chiesa del Gesù a Roma

L'opera di Andrea Pozzo che forse più di ogni altra ha raggiunto fama mondiale è senz'altro la cappella di Sant'Ignazio, situata nel transetto sinistro della chiesa del Gesù a Roma: essa è anche quella che, durante la sua progettazione, riscontrò maggiori travagli, suscitando molte invidie. "*Non mi sovvengono parole da dettar alla penna, atte a spiegar come restassero à quella vista attoniti gli spettatori quasi ad un'opera d'incanto. Il silenzio fu tale, che non si udiva in sì gran calca un sospiro: solo parlavano gli occhi ò attenti a contemplar per meraviglia, ò intenti a lagrimar per consolazione*". Così Carlo Mauro Bonacina – cronachista e amministratore dell' opera progettata da Pozzo – descrive lo stupore di chi per la prima volta vide lo splendore dell'altare compiuto. I preliminari per la realizzazione dell'altare

risalgono ai tempi della canonizzazione del santo, avvenuta nel 1622. Numerose personalità di altissimo rango – cardinali e addirittura sovrani, tra i quali, nel 1629 ca., lo stesso imperatore Ferdinando II – si sarebbero in seguito offerti quali potenziali mecenati, senza però giungere a risultati concreti. L'unico elemento realizzato prima dell'intervento di Pozzo fu l'urna di bronzo dorato, disegnata da Orazio Grassi e splendidamente ornata da un bassorilievo di Alessandro Algardi. La costruzione dell'altare rappresentava ormai un'urgenza impellente, quando finalmente, attorno al 1694, si ebbero a disposizione mezzi sufficienti per erigere una fabbrica adeguatamente sontuosa. Per la Compagnia di Gesù si trattava di un compito di gran prestigio ed evidente significato autoreferenziale. Non sorprende pertanto che i superiori vi si impegnassero con straordinaria circospezione, organizzando un concorso pubblico atto ad individuare il progetto più idoneo. Quale artista dell'ordine, beneficiato da fama universale, Andrea Pozzo ne sarebbe ben presto emerso come il vero e proprio protagonista. Il suo ruolo, però, non sarebbe rimasto certamente incontrastato. Le complesse vicende ci dimostrano in tutta evidenza come la creatività di Pozzo si fosse dispiegata in un contesto 'interattivo', in un dibattito tra numerosi "intendenti" interni ed esterni all'ordine. Si videro sorgere e tramontare tante idee progettuali diverse: si contavano, infatti, ben 23 tra disegni e modelli, oggi purtroppo andati perduti. L'unica eccezione consiste in un'incisione che raffigura il progetto di un antagonista soccombente: Sebastiano Cipriani che in una prima fase della gara sembrava dovesse uscirne vincitore. Questo architetto, infatti, facendo incidere il suo proprio disegno intendeva immortalarne la presunta superiorità qualitativa, e sospinto dal suo livore giunse addirittura ad accusare pubblicamente il concorrente gesuita di plagio. La definitiva aggiudicazione a Pozzo avvenne grazie ad un parere favorevole del cav. Carlo Fontana, allora massima autorità tra gli architetti di Roma. Dal concetto elaborato da Pozzo



Andrea Pozzo, Autoritratto, Roma, chiesa del Gesù. Si ritrae seduto in bilico sul cornicione della chiesa di S. Ignazio a Roma con accanto i suoi strumenti di lavoro - libri, pennelli e squadra – e indica le sue prossime committenze: la finta cupola e la volta.

nacque un insieme artistico di estrema opulenza. La ricercatezza dei materiali usati nella costruzione della stravagante struttura architettonica – marmi rarissimi e lapislazzuli, bronzo, argento, oro e pietre preziose – gareggia con la raffinatezza delle decorazioni plastiche: numerosi bassorilievi, due monumentali gruppi scultorei e soprattutto la grande statua del santo, che si doveva esporre solo in alcune occasioni liturgicamente rilevanti, essendo solitamente nascosta dietro un pala d'altare meccanicamente rimovibile. Anche per questa statua era stato bandito un concorso, che venne vinto da Pierre Le Gros il giovane.

La decorazione pittorica nella chiesa di S. Ignazio a Roma

Tema portante della mostra, quindi, è naturalmente la prospettiva, che «*con ammirabile diletto inganna il più accorto de' nostri sensi esteriori, ch'è l'occhio*». Negli affreschi della chiesa di S. Ignazio a Roma ritroviamo tutta questa ricerca operata da Pozzo, riguardo alla resa di una pittura prospettica. Dal 1685 Pozzo inizia a lavorare in questo maestoso edificio del primo barocco e vi rimane all'incirca fino alla sua partenza per Vienna, avvenuta nel 1702. Dapprima come pittore, poi come architetto, realizzerà una serie di opere che verranno considerate nei secoli a venire punti di eccellenza dell'arte romana tardo barocca. Recenti scoperte di disegni di mano dell'architetto gesuita Orazio Grassi hanno permesso difissare con maggiore precisione il lungo e laborioso cantiere della chiesa. Dalla fondazione e posa della prima pietra, avvenute nel 1626 da parte del cardinale Ludovico Ludovisi, i lavori procederanno incessantemente e con alterne vicissitudini durante tutto il secolo. Queste due grandi personalità gesuitiche, Orazio Grassi e Andrea Pozzo, hanno segnato così – il primo da un punto di vista esclusivamente architettonico, il secondo anche come pittore – la storia della chiesa.

Riuscire a rendere 'visibili' in una mostra i 'capolavori' della chiesa di S. Ignazio, che tutt'oggi destano grande ammirazione, è stata certamente una sfida speciale, soprattutto nel voler mostrare principalmente il ruolo di Andrea Pozzo come inventore, progettista, coordinatore ed anche esecutore, in prima persona, della maggior parte degli affreschi. Le diciotto opere esposte in questa sezione – scelte per la loro unicità e riunite insieme per la prima volta a formare un omogeneo gruppo tematico riferito alla chiesa – offrono uno spaccato del tutto originale della sua attività. Gli esemplari sono per la maggior parte tavole dimostrative del trattato e inoltre bozzetti – la finta cupola, i 4 peducci, la volta della navata, S. Maria Maddalena de' Pazzi e il modellino dell'altare di san Luigi Gonzaga: ossia si è di fronte alla fase progettuale, all'elaborazione dell'idea, che per Pozzo – rifacendosi alla tradizione rinascimentale – è alla base del fare pittura e architettura.

Questo aspetto della formulazione iniziale di un'idea, poi da rivedere e sperimentare con l'applicazione della tecnica, costituisce per di più una delle fondanti chiavi di lettura dello stesso trattato di Pozzo. Si è già sottolineato, infatti, come, proprio attraverso i due volumi del suo trattato, si possono trovare continui riferimenti alle sue opere nella chiesa di S. Ignazio. In verità Pozzo non ha citato, tra gli esempi inseriti nel trattato, tutta la sua attività artistica. Al contrario egli tende a non mettersi mai in primo piano, né tantomeno a parlare troppo di episodi di vita professionale. La vera eccezione la compie proprio con questa chiesa. Ancora una volta per affrontare lo studio della sua attività architettonica e pittorica la conoscenza e consultazione del trattato risulta essere imprescindibile.

Disinganni prospettici

L'intento di Pozzo, quindi, è di rendere il più possibile verosimile la rappresentazione dell'infinito e del trascendente: l'inganno visivo, vera e propria metafora, diviene strumento privilegiato di un'arte spiritualmente edificante. Un'arte nella quale l'attenzione per la tecnica prospettica dialoga con le conquiste scientifiche del XVII secolo, specie nel campo delle "matematiche miste" e soprattutto dell'ottica, dove gli scienziati gesuiti offrirono un contributo determinante. Nella mostra, infatti, è stato ricostruito un vero e proprio laboratorio con strumenti matematici sul modello della "scuola" o "accademia" a cui lo stesso Andrea Pozzo diede vita, all'interno del Collegio Romano.

Le opere di Andrea Pozzo, costituiscono l'apice di una raffinata cultura visiva del barocco, scaturita da un audace sperimentalismo artistico, espressione di una rinnovata religiosità, elemento fondamentale della *forma mentis* del tempo. L'artista esercita con uguale maestría pittura, architettura e tecniche scenografiche ed esalta, in modo fino allora inedito, la forza illusiva insita nell'immagine spaziale. Il suo intento è quello di rendere il più verosimigliante possibile la rappresentazione dell'immaginario e del visionario, dell'infinito e del trascendentale. L'inganno visivo, acquistando pertanto la valenza di metafora, diviene strumento privilegiato di un'arte spiritualmente edificante.

La novità di questa mostra dedicata a Pozzo consiste, perciò, nell'evidenziare con le stesse opere esposte il fruttuoso intreccio tra gli aspetti più apparentemente divergenti della sua personalità: dalla sua conoscenza scientifica alla perizia pratica efficacemente esplicata nel trattato, fino alla brillante creatività artistica, controbilanciata comunque dalla profonda modestia religiosa propria di un semplice fratello laico della Compagnia di Gesù.

"AI CRINALI DELLA STORIA". MATTEO RICCI S.J. FRA ROMA E PECHINO

Elisabetta Corsi*

Mostra tenutasi in Vaticano, presso il Braccio di Carlo Magno dal 30 ottobre 2009 al 24 gennaio 2010, nel quadro delle celebrazioni per il IV Centenario di Padre Matteo Ricci[1]

Cosa hanno in comune "i miracoli del Beato Ignacio de Loyola" di Rubens e l' "Incontro con gli immortali nell'Isola di Giada" di Anonimo del XVII secolo? Forse non pochi visitatori della mostra "Ai crinali della storia. Padre Matteo Ricci (1552-1610) fra Roma e Pechino", allestita al Braccio di Carlo Magno dal 30 ottobre 2009 al 24 gennaio 2010 per commemorare i quattrocento anni dalla morte del grande missionario gesuita, si saranno posti questa domanda.

Se l'omogeneità tematica e la congruenza rendono le esposizioni più facilmente fruibili, è vero che, al contrario, la mostra oggetto della presente recensione, ha richiesto ai propri spettatori un notevole sforzo ermeneutico. Discernere, termine che sarebbe certo piaciuto a Ignazio, le motivazioni alla base della scelta di molti degli oggetti in mostra ed il loro rapporto con il soggetto protagonista, Matteo Ricci appunto, deve essere stata una impresa non facile, soprattutto per chi, sprovveduto, avesse deciso di fare a meno del catalogo, curato da Antonio Paolucci e Giovanni Morello, sapiente guida ai tesori esposti ed introduzione alla vita ed alle attività di missionario e di mediatore culturale di Matteo Ricci in terra cinese. Nella *China Illustrata* Athanasius Kircher SI costruiva un itinerario che dal Collegio Romano lo conduceva,

---

*Elisabetta Corsi Ambrosetti è professore ordinario presso il Dipartimento di storia, culture, religioni de "La Sapienza" Università di Roma e dal 2009 è professore invitato presso la Pontificia Università Gregoriana. I suoi interessi di ricerca si incentrano sull'apostolato scientifico della Compagnia di Gesù in Cina nella prima età moderna, l'insegnamento dell'ottica e della prospettiva lineare nei collegi dei gesuiti, la spiritualità gesuitica e la ricezione degli Esercizi Spirituali in Cina, l'aristotelismo e la teoria della percezione sensoriale nei commentari gesuitici e nelle opere gesuitiche cinesi.

[1] Catalogo a cura di Antonio Paolucci e Giovanni Morello, *Ai crinali della storia. Padre Matteo Ricci (1552-1610) tra Roma e Pechino*, Torino, Londra, Venezia, New York, 2009, Umberto Allemandi & C.. Organizzazione della mostra: Artifex, comunicare con l'arte.

attraverso l'immaginazione, sino in Cina. L'apparato d'ingresso alla mostra, ottimamente allestito dal Maestro Pier Luigi Pizzi, autore del progetto espositivo, alludeva eloquentemente all'*itinerarium extaticus* kircheriano, presentando Ricci ed il confratello Adam Schall von Bell nell'atto di sorreggere una mappa della Cina, come apparivano nell'antiporta della famosa opera kircheriana. La mostra ha invitato il visitatore a compiere un medesimo sforzo di immaginazione, attraverso il quale percorrere un itinerario che lo ha condotto dal Collegio Romano alla corte imperiale cinese.

Il periodo formativo tra Macerata e Roma

È lo stesso viaggio, non più immaginato, ma realmente intrapreso, che ebbe come protagonista Matteo Ricci e che iniziò appunto col suo ingresso nella grande istituzione gesuita il 17 settembre 1572. Le opere esposte nella prima sezione: *Matteo Ricci da Macerata a Roma*, hanno lo scopo di situare questa prima fase della vita del missionario, in un adeguato contesto storico: dapprima le statue dell'orologio della Torre Civica che scandiscono il tempo nella piccola città dello Stato Pontificio, alle quali si contrappongono le immagini della opulenta e maestosa capitale. C'è la Basilica di San Pietro secondo il progetto michelangiolesco; c'è la Basilica Lateranense, anche se mancano due luoghi essenziali della sua formazione: la casa di probazione di Sant'Andrea al Quirinale ed il Collegio Romano; vi sono i ritratti dei Papi che hanno avuto un ruolo determinante nelle vicende raccontate dalla mostra: San Pio V, il Papa della Battaglia di Lepanto e dell'edizione rinnovata, secondo i dettati tridentini, del Breviario e del Messale Romano; Gregorio XIII, asceso al soglio nel 1572 e artefice del calendario riformato, detto appunto Gregoriano, realizzato grazie alla consulenza di Cristoforo Clavio, professore di matematiche al Collegio Romano al tempo dell'ingresso di Ricci nella prestigiosa istituzione; Sisto V, il Papa "urbanista", artefice del piano di ammodernamento di Roma in vista del Giubileo del 1600; Clemente VIII, sostenitore delle missioni extraeuropee.

Al carisma missionario della Compagnia ed alle missioni in Oriente è dedicata la seconda sezione del percorso espositivo. Tra le opere di questa sezione, rappresentative del gusto tridentino e della teoria dell'arte ispirata dal *Discorso* del Cardinal Paleotti, primeggia l'*Allegoria della Battaglia di Lepanto*, di Veronese. Ricci, allora novizio a Sant'Andrea al Quirinale, prese parte, con tutta probabilità, alle cerimonie di ringraziamento volute da Pio V, che volle anche istituire la festa della Madonna della Vittoria, detta anche del Rosario. All'intercessione della Vergine, invocata durante la preghiera del Rosario, il Papa attribuì infatti la sconfitta dell'armata turca da parte della flotta della Lega Cristiana capeggiata da Marcantonio Colonna. Il culto mariano venne promosso con particolare zelo dai missionari della Compagnia, soprattutto

in terra di missione, e ciò in ossequio alla visione di Manresa della Madonna col Bambino, uno degli episodi più significativi nella vita di Sant'Ignazio. Il culto della Vergine si manifestava principalmente attraverso la devozione alla Santa Casa di Loreto e alla *Salus Populi Romani*, l'immagine acheiropoietica che la tradizione voleva fosse stata "ispirata" a San Luca. San Francisco de Borja aveva ottenuto una speciale dispensa papale che ne autorizzava la riproduzione e ciò permise a Matteo Ricci di portarne con sé alcune e di farne addirittura omaggio all'imperatore Wan Li.



Madonna con il Bambino, detta di "San Luca", fine XVI-inizi XVII secolo, dinastia Ming. (Inchiostro policromo su seta, 120 x 55 cm., Chicago, The Field Museum)

Nel quadro delle celebrazioni per la canonizzazione di Ignazio di Loyola, avvenuta nel 1620, si inserisce la maestosa esaltazione dei *Miracoli del Beato Ignacio de Loyola* di Pietro Paolo Rubens e la *Ghirlanda di fiori con Sant'Ignazio*, dei due artisti fiamminghi Daniel Seghers e Hendrick van Balen. In essa la pittura floreale risente della trattatistica botanica che nel Cinquecento aveva avuto nel Fiammingo Carolus Clusius uno dei suoi massimi esponenti. L'opera *Rariorum plantarum historia* (1601), capolavoro della stamperia plantiniana, è solo il primo di una serie di trattati che terranno conto dei resoconti missionari in merito alle piante ed ai fiori provenienti dall'Asia e dal nuovo mondo. Ispirata ai concetti della *peinture spirituelle* teorizzata da Richeome, quest'opera rimanda dunque, in modo duplice, all'impresa missionaria gesuitica: in quanto ispiratrice di devozione verso i propri santi ed in quanto generatrice di conoscenza scientifica della natura.

I gesuiti missionari e "savants"

Alla diffusione del sapere scientifico è dedicata la terza sezione della mostra. In essa è stata esposta una serie nutrita di strumenti matematici ed astrono-

mici, nonché di uso cartografico: regoli, squadre, sfere armillari e compassi geometrici. Non sono mancati neppure gli orologi che, come è noto, vennero recati in dono da Ricci all'imperatore. Occorre, a questo proposito, notare che l'orologeria non era ancora una specializzazione indipendente ma faceva parte delle competenze che potevano essere acquisite mediante lo studio delle "matematiche miste", che comprendevano appunto tutte quelle applicazioni pratiche derivate dalla geometria e dal calcolo, quali la prospettiva lineare e l'ottica. Lo stesso Cristoforo Clavio era stato l'autore di un trattato di orologeria.

Una cospicua porzione di questa sezione è dedicata agli stampati, in primo luogo i volumi pubblicati in Europa a testimonianza dell'impegno scientifico della Compagnia, in particolare le edizioni tradotte o commentate da Cristoforo Clavio, di importanti opere che costituivano i libri di testo dei corsi di *Physica* o di Filosofia naturale nei collegi gesuitici, quali ad esempio gli *Euclides elementorum* e il *De sphæra* di Giovanni Sacrobosco. In secondo luogo, i testi prodotti in cinese dai missionari su argomenti analoghi. A proposito di queste opere occorre ricordare che spesso esse non erano il frutto di traduzioni fedeli di una singola fonte europea, bensì scaturivano dall'impiego di fonti composite, i cui contenuti venivano riassunti a memoria dai missionari oppure desunti da compendi, data l'abitudine invalsa di leggere i testi attraverso i *commentaria.* Il processo traduttivo era reso ulteriormente più complesso dall'intervento di più agenti: i contenuti teorici venivano infatti dettati dal missionario ad un collaboratore e successivamente rivisti da uno o più intellettuali cinesi, vicini alla cerchia dei gesuiti, ai quali era affidato il compito di conferire al testo l'eleganza e fluidità che lo stile letterario cinese imponeva. Un'opera gesuitica in cinese, come quelle esposte nella mostra oggetto di questa recensione, era dunque il risultato di una serie composita di passaggi, sino a quello finale, affidato ai censori gesuiti che avevano ovviamente il compito di assicurare che i concetti in essa enunciati non contravvenissero il magistero della Chiesa. La forma dialogica risulta essere prevalente poiché riflette una retorica argomentativa, legata in particolare al modello della *disputatio*, che i gesuiti avevano appreso nel corso dei loro studi.

L'attività missionaria in Cina

Le ultime due sezioni, dedicate alla Cina di Matteo Ricci e all'eredità del grande missionario, hanno visto esposti, l'uno accanto all'altro, una serie piuttosto eterogenea di manufatti: altari lignei, bronzi, statuette in porcellana e dipinti prodotti nell'ambito delle religioni autoctone cinesi, nonché opere ispirate al cattolicesimo, tra le quali ha primeggiato senz'altro la *Madonna con il Bambino, detta " di San Luca"*, del Field Museum di Chicago, testimonianza della diffusione dell'icona della *Salus Populi Romani* alla quale abbiamo già fatto riferi-

mento. Le due sezioni hanno inteso mettere a confronto le religioni cinesi: il confucianesimo, il buddismo ed il taoismo con il cristianesimo e situare l'opera evangelizzatrice di Ricci in un adeguato contesto. Occorre tuttavia ricordare che tale confronto, ai tempi di Matteo Ricci, non si poneva in alcun modo su un piano paritario. In altre parole, alle religioni cinesi non veniva affatto ascritta la dignità di *religio*, ma le si considerava come sette pagane, la cui origine era da attribuire alla caduta dell'uomo nel peccato e all'intervento di Satana.

È senz'altro di Matteo Ricci il merito di essersi lasciato progressivamente conquistare dalla cultura cinese ed in particolare dal pensiero di Confucio, "non inferiore ai nostri antichi filosofi, anzi, excedendo a molti". Ciò gli fu tuttavia possibile alla sola condizione di trasmettere in Europa una immagine in parte "depurata" del Confucianesimo, presentandolo cioè come un sistema etico-morale privo di aspetti rituali e devozionali sul quale poteva essere inculturato il messaggio evangelico. In altre parole Ricci, rivolgendosi allo studio dei testi della tradizione confuciana, applicò lo stesso metodo ermeneutico che da scolastico aveva imparato ad usare nello studio della tradizione pagana: evidenziare in quel sistema filosofico gli elementi che maggiormente potessero favorire l'inculturazione. Riconoscere Confucio come filosofo acquisiva dunque una particolare pregnanza poiché era proprio la filosofia, intesa come complesso di discipline comprendenti sia la metafisica, in quanto speculazione sugli enti, che la filosofia naturale, in quanto studio dei fenomeni secondo metodi quantitativi e modelli matematici, ad essere ritenuta propedeutica alla teologia. Si capisce dunque perché, in un epoca nella quale pensiero filosofico e pratica scientifica non avevano ancora acquisito piena autonomia, i gesuiti, che più di altre congregazioni e ordini religiosi, si erano impegnati nella costruzione di un modello didattico organico ed efficiente, furono in grado di impegnarsi in Cina sia nell'azione pastorale che nella mediazione culturale. Che poi la disinvoltura con la quale, in molti casi, assunsero entrambi questi ruoli, abbia fatto sì che i posteri li ricordassero più come scienziati che come "operai della vigna", è altra storia. Ci vorranno un'altra celebrazione e un'altra mostra per poterla raccontare.

JESUITS, JEWS AND MUSLIMS

Emanuele Colombo*

Chi scrive ha avuto il piacere di organizzare con Paul Shore un colloquio internazionale dal titolo "Jesuits and the Peoples of the Book. The Society of Jesus, Jews and Muslims (1540-1773)" che si è svolto il 24 e 25 marzo 2010 presso il Boston College (Chestnut Hill, Massachusetts). La conferenza è stata promossa dal Jesuit Institute, grazie al generoso coinvolgimento e contributo del suo direttore, il professor T. Frank Kennedy;[1] la presenza di studenti e docenti di Boston College e di altre università ha reso la discussione un'occasione di vivace scambio. Di seguito elenchiamo i relatori del convegno con i rispettivi contributi:

Keynote speech: Paul Shore (Boston College) "The Lures and limits to investigation of Jesuits contacts with Jews ans Muslims"
Moderator: James Bernauer (Boston College)

- Thomas M. Cohen (The Catholic University of America): "Antonio Possevino on the Admission of New Christians to the Society of Jesus"
- James W. Reites (Santa Clara University): "Antonio Possevino's 1598 Memoriale. A Specifically Jesuit Document and Ignatian Document"
- Robert A. Maryks (The City University of New York): "Jesuit Opposition to the Purity-of-blood Discrimination: García Girón de Alarcón, S.J."
- Maria Ana Valdez (Yale University): "At the Edge of Heresy? António Vieira and the *Clavis Prophetarum*"

Moderator: James W. Morris (Boston College)

- Carmel Cassar (University of Malta): "The Collegium Melitense. A Frontier Mission in the Interface Between the Christian and Muslim Worlds"

---

*Emanuele Colombo insegna Storia della Chiesa alla DePaul University di Chicago. Fra le sue pubblicazioni: *Un gesuita inquieto. Carlo Antonio Casnedi (1643-1725) e il suo tempo* (Rubbettino: 2006); *Convertire i musulmani. L'esperienza di un gesuita spagnolo del Seicento* (Bruno Mondadori: 2007). Ha curato con Bernard Heyberger, Mercedes García-Arenal e Paola Vismara il volume *L'Islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam* (Marietti *1820*: 2009). È autore di contributi e saggi su riviste internazionali.

[1] Oltre a T. Frank Kennedy vorrei ringraziare Patricia M. Donnellan e Tomeu Esterlich del Jesuit Institute; James Bernauer (Center for Christian-Jewish Learning, Boston College) e James W. Morris

- PAUL SHORE (Boston College): "Jesuits and Muslims in the Danube Basin, 1650-1740: Some Puzzles and Few Answers"
- EMANUELE COLOMBO (Boston College): "Jesuits on Muslims between 'Heresy' and 'Idolatry': Ongoing Research"
- BENJAMIN BRAUDE (Boston College): "The Society of Jesus's Muslim Problem, 1534 - 1864"

L'idea del convegno è nata dalla constatazione che – in un momento in cui gli studi sulla Compagnia di Gesù proliferano come mai prima – i rapporti dell'ordine fondato da Ignazio con il mondo ebraico e musulmano non hanno ancora trovato nella storiografia lo spazio che meritano. Il colloquio ha rappresentato un iniziale tentativo di confronto tra studiosi che si occupano, con approcci molto diversi, del rapporto dei gesuiti con le "genti del libro". Lo scopo non era quello di presentare conclusioni sistematiche, ma piuttosto di aprire la discussione, di porre problemi e di evidenziare eventuali punti di contatto tra ricerche apparentemente lontane. In questa sede mi limiterò a segnalare qualcuno di questi fili rossi, senza alcuna pretesa di completezza.

Identità gesuitica

Il rapporto con il mondo ebraico e musulmano ha avuto una profonda influenza sulla formazione dell'identità gesuitica e su come è stata tramandata negli oltre due secoli di vita della Compagnia prima della soppressione. Tre relazioni si sono occupate del dibattito sull'ammissione dei "nuovi cristiani", o *conversos*, che nella seconda metà del Cinquecento ha raggiunto toni molto accesi. Come ha recentemente mostrato Robert Maryks, l'atteggiamento della Compagnia nei confronti dei gesuiti e dei candidati di origine ebraica può essere considerato lo spartiacque tra due periodi nella storia dell'ordine.[2] Dalla fondazione fino al 1593, infatti, non vi fu all'interno della Compagnia alcun impedimento all'ingresso di membri di origine ebraica; nel 1593 la Quinta Congregazione Generale chiuse le porte ai "nuovi cristiani" e il divieto rimase in vigore fino al 1946.[3]

(Islamic Civilization and Societies Program, Boston College). Per la collaborazione e i preziosi suggerimenti un ringraziamento particolare a Sabine MacCormack, John W. O'Malley e Stefania Pastore.

[2] Robert A. Maryks, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews. Jesuits of Jewish Ancestry and Purity of Blood Laws in the Early Society of Jesus*, Leiden-Boston 2009. «...the minority of Jesuits of Jewish ancestry, socially and psychologically bonded one to another or dissociated to one another, shaped the history of the early Society of Jesus», *Ivi*, p. xxii. Cfr. anche Id., *The Jesuit Order as a 'Synagogue of Jews': Discrimination against Jesuits of Jewish Ancestry in the Early Society of Jesus*" in AHSI 78 (2009), pp. 339-416.

[3] Il divieto era valido anche per i "nuovi cristiani" di origine musulmana. Il divieto fu mitigato durante la Sesta Congregazione Generale (1608).

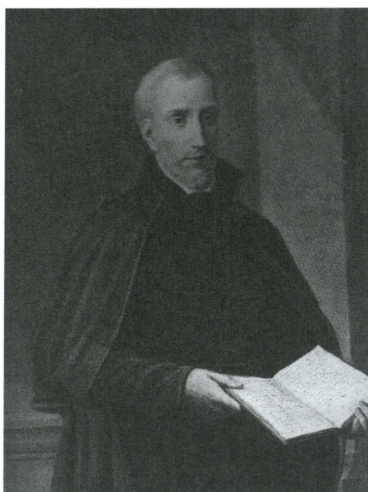
All'interno dell'ordine non tutti accettarono le restrizioni e si scatenò una vera e propria battaglia per iniziativa di alcuni importanti membri della Compagnia: l'insuccesso del loro tentativo non ne diminuisce il valore, anche perché gli argomenti messi in campo aprirono un dibattito interno su quale fosse l'immagine della Compagnia nelle intenzioni del fondatore. Su questo tema sono stati presentati alla conferenza tre importanti *memoriali* cinquecenteschi contro le restrizioni verso i "nuovi cristiani". Thomas Cohen ha fornito una visione generale dei dibattiti sull'ammissione dei "nuovi cristiani" e ha illustrato il primo memoriale di Antonio Possevino (1573), segretario della Compagnia durante il generalato di Everardo Mercuriano.[4] Possevino chiedeva al generale di indirizzare alla Compagnia una "lettera di unità" che ponesse fine alle discriminazioni legate alla nazionalità e alla purezza di sangue. La Quinta Congregazione Generale (1593) era lontana, ma i suoi prodromi erano evidenti nei dibattiti interni all'ordine, che avevano condotto, tra l'altro, al boicottaggio dell'elezione a generale della Compagnia di Alfonso de Polanco (di origini ebraiche) in favore di Mercuriano. Cohen ha inoltre messo in luce come la prospettiva di Possevino andasse oltre il problema dei candidati di origine ebraica: a suo avviso la discriminazione nella Compagnia era ben più ampia e coinvolgeva i nativi delle terre d'oltremare, dove i gesuiti erano impegnati in numerose missioni.

James Reites, la cui tesi dottorale discussa presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma, ha ispirato il titolo della conferenza,[5] ha presentato un secondo *memoriale* di Possevino, scritto oltre vent'anni più tardi (1598) e indirizzato al generale Claudio Acquaviva. Commentando il documento, Reites ha posto l'accento sulla sua natura "profondamente ignaziana", mostrando come gli argomenti di Possevino fossero strettamente legati alle *Costituzioni,* agli *Esercizi Spirituali* e alla tradizione della Compagnia; secondo Possevino occorreva eliminare ogni discriminazione per non tradire lo spirito originario dell'ordine e l'intuizione e il carisma di Ignazio.

---

[4] Thomas M. Cohen, *Nation, Lineage, and Jesuit Unity in Antonio Possevino's Memorial to Everard Mercurian (1576)*, in *A Companhia de Jesus na Penisula Iberica nos secs. XVI e XVII*, 2 voll., Porto 2004, vol. 1 pp. 543-561; Id., *Racial and ethnic minorities in the Society of Jesus*, in *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Thomas Worcester (ed.), Cambridge 2009, pp. 199-214; Id., Jesuits and New Christians: The Contested Legacy of St.Ignatius, "Studies in the Spirituality of the Jesuits" 42/3 (2010).

[5] James W. Reites, *St. Ignatius and the People of the Book: An Historical-Theological Study of St. Ignatius of Loyola's Spiritual Motivation in His Dealings with the Jews and Muslims*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1977. Cfr anche Id., *St. Ignatius of Loyola and the Jews*, "Studies in the Spirituality of the Jesuits", 13/4 (1981); Id., *Ignatius of Loyola and the Conversos*, in *Columbus, Confrontation, Christianity. The European-American Encounter Revisited* (Timothy J. O'Keefe ed.), Los Gatos CA, 1994, pp. 57-68.



Antonio Possevino, SJ (Mantova 1533 - Ferrara 1611) fu missionario in Piemonte e in Francia, segretario della Compagnia di Gesù ed ebbe incarichi diplomatici in Svezia, Polonia e Russia. Tra le sue opere: Il Soldato Cristiano (1569), Bibliotheca Selecta (1593), Apparatus Sacer (1603-1606), Cultura Ingeniorum (1610) e i diari delle sue missioni in Moscovia e Transilvania. Nel 2011 ricorrono i 400 anni dalla sua morte.

Un terzo memoriale è stato presentato da Robert Maryks: si tratta di un documento a firma di García Girón de Alarcón, gesuita spagnolo che ricoprì importanti incarichi di governo nella Compagnia. Il memoriale fu indirizzato a Claudio Acquaviva nel 1597 ed è rimasto sepolto negli archivi romani fino a tempi recenti.[6] Rispecchiando la formazione giuridica dell'autore, il memoriale presenta nella sua prima parte alcuni decreti pontifici e conciliari che, nel corso della storia della Chiesa, avevano impedito la discriminazione dei cristiani di origine ebraica. Nella seconda parte il gesuita mostrava, sempre con approccio giuridico, come il divieto fosse contrario anche alle *Costituzioni* della Compagnia che erano quindi state tradite, dando vita in questo modo a un ordine religioso diverso da quello voluto da Ignazio e approvato dalla Chiesa. Pur con notevoli differenze, i tre memoriali mostrano come il punto infiammato del dibattito sull'ammissione dei "nuovi cristiani" fosse l'identità della Compagnia di Gesù. L'esclusione di candidati di origine ebraica, secondo gli autori dei memoriali, costituiva un tradimento dell'ordine, il cui nucleo originario era costituito da "vecchi" e "nuovi cristiani".

Un forte richiamo all'identità dell'ordine è emerso anche nei contributi sul rapporto tra gesuiti e musulmani; pur occupandosi di aree geografiche e di periodi diversi, tutti gli interventi (Shore, Cassar, Colombo, Braude) hanno fatto ampi cenni all'episodio dell'*Autobiografia* in cui Ignazio discute con un *moro* sulla verginità di Maria. L'episodio fu riproposto molte volte nei decenni successivi per segnalare il nesso del fondatore con il mondo musulmano; inoltre, i gesuiti che nel corso di oltre due secoli entrarono in contatto con il

[6] Il testo è ampiamente commentato in Maryks, *The Jesuit Order* (n. 2), pp. 190-210.

mondo islamico legarono spesso la nascita della Compagnia al desiderio di Ignazio di convertire i musulmani, ampiamente documentato nei primi anni di vita dell'ordine. Nel mio contributo ho cercato di mostrare la presenza di un "fiume sotterraneo", una traccia costante del fascino gesuitico verso il mondo musulmano che riemerse periodicamente nella lunga storia gesuitica. La fine del XVII secolo, dopo la vittoria della Lega Santa sui turchi, rappresenta senza dubbio uno di questi momenti, in cui impegnarsi nelle missioni rivolte ai musulmani significava dare continuità al "sogno" di Ignazio che stava all'origine della nascita della Compagnia. Si tratta di un'immagine che raffiora in alcuni luoghi privilegiati, tra cui i territori abbandonati dall'impero ottomano in ritirata (l'Ungheria di cui ha parlato Paul Shore) e Malta, crocevia di due mondi (come mostrato da Carmel Cassar). Ancora, nel suo provocatorio contributo, Benjamin Braude ha analizzato l'impegno della Compagnia di Gesù con il mondo musulmano nel lungo periodo e, superando i confini cronologici del XVIII secolo, ha puntato i riflettori sulla complessa figura di Willam Gifford Pallgrave (1826-1888).[7] Secondo Braude i celebrati successi missionari della Compagnia non furono espressione della fedeltà all'ideale ignaziano, ma del suo tradimento, di quella vera e propria "amnesia collettiva" dei gesuiti verso l'intento di Ignazio di dedicarsi alla conversione dei musulmani. Una visione speculare rispetto a quella di chi scrive, che però pone l'accento ancora una volta sulla centralità dei rapporti con il mondo musulmano per una definizione dell'identità gesuitica.

La miniera degli archivi

Non c'è nulla di nuovo nell'osservare che gli archivi della Compagnia di Gesù sono una miniera inesauribile ancora da esplorare; eppure ci si stupisce ogni volta della ricchezza del materiale e di quanto lavoro di scavo sui documenti resti ancora da fare. Presso l'Archivio Romano sono conservati i tre *memoriali* citati; dei due documenti di Possevino si conosceva l'esistenza, ma solo un lavoro critico sul testo e una seria comparazione con altro materiale archivistico coevo ne hanno permesso una comprensione adeguata; altri documenti – come, fino a tempi recenti, il memoriale di García Girón de Alarcón – aspettano di essere dissepolti, letti e interpretati. Gli archivi sono e saranno ancora per molto tempo una miniera attiva e ricca di sorprese, come hanno mostrato anche gli ottimi risultati di alcune ricerche recenti basate sull'uso incrociato di fonti provenienti dall'Archivio Romano, da archivi gesuitici locali, e da archivi non-gesuitici.

---

[7] Sul tema Benjamin Braude ha già pubblicato *'Jew' and Jesuit at the Origins of Arabism: William Gifford Palgrave*, in Martin Kramer (ed.), *The Jewish discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis*, Tel Aviv 1999, pp. 77-93.

Nei loro contributi Carmel Cassar e Paul Shore hanno esposto i risultati di un eccellente scavo documentario presso l'Archivio Romano e presso alcuni archivi locali. Paul Shore si è servito delle *Litterae Annuae* e di altre relazioni di missioni per ricostruire un primo quadro – fatto soprattutto di domande ben poste – sui rapporti tra gesuiti e musulmani nell'Ungheria barocca, in particolare nelle terre abbandonate dall'Impero Ottomano in ritirata.[8] Con diversi esempi Shore ha mostrato l'approccio dei gesuiti verso la popolazione musulmana (con osservazioni particolarmente dettagliate sul trattamento riservato alle donne) e ha messo in luce la necessità di interrogare le diverse fonti d'archivio per approfondire il complesso tema delle conversioni. Sembra infatti che le conversioni di musulmani al cristianesimo fossero più numerose di quanto normalmente si pensi: reali, simulate, forzate – ogni caso va studiato a sé – le conversioni non costituivano un'eccezione. Molte delle fonti gesuitiche, che certamente avevano *anche* un intento celebrativo e apologetico, portano descrizioni di casi così dettagliati da far nascere il sospetto che si tratti di storie realmente accadute.

Sempre attraverso l'uso incrociato di documenti conservati centralmente e localmente, Carmel Cassar ha mostrato il ruolo decisivo del *Collegium Melitense,* considerato dai gesuiti un luogo strategico per i rapporti con il mondo musulmano. Con ricchi esempi e prove documentarie, Cassar ha illustrato i problemi politici (interni ed esterni all'ordine), religiosi, linguistici e sociali della presenza gesuitica a Malta, i delicati rapporti con i Cavalieri di Malta e i tentativi di usare il collegio sull'isola come base per incursioni missionarie nel Maghreb, con risultati alterni.[9] Sia nel caso dell'Ungheria che in quello di Malta, le fonti restituiscono una realtà complessa e sfumata che smentisce ogni facile semplificazione.

L'atteggiamento gesuitico nei confronti dell'Islam è difficilmente incasellabile: si nota la presenza contemporanea di dispute teologiche di eccezionale violenza, diffuse attraverso la carta stampata, e di coraggiosi tentativi di incontri pacifici, restituiti soprattutto dalle fonti archivistiche, in cui i gesuiti si servivano della ben nota strategia dell'*accommodatio.*

---

[8] Cfr. Paul Shore, *The Life and Death of a Jesuit Mission. The Collegium in Uzhgorod, Transcarpathia (1650–1773)*, "Slavonic and East European Review" 18/4 (2008), pp. 601-633; Id., *Mission Mostly Accomplished: Narratives of Jesuit Successes and Failures in Hungary and Transylvania, 1640-1772*, in "Publicationes Universitatis Miskolciensis", 15/2(2010), pp. 181-194.

[9] Tra le numerose pubblicazioni di Carmel Cassar sui Cavalieri di Malta si veda: *Monks of Honour. The Knights of Malta and Criminal Behavior in Early Modern Rome,* in *Exploring Cultural History. Essays in Honour of Peter Burke,* M. Calaresu, J.-P. Rubies, F. de Vivo eds., London 2010, pp. 77-92.

La compagnia dei libri

Insieme al teatro, alla musica e all'arte, ma ancor prima e ancor di più, il libro ha costituito il vettore privilegiato per la circolazione del *modo di procedere* gesuitico. Fin dalle sue origini la Compagnia di Gesù fu, secondo una bella espressione di Paul Shore, *una compagnia di libri*. I libri permettono di indagare il sostrato culturale dei gesuiti, la loro formazione e le loro *auctoritates*. Nel suo ricco contributo Ana Valdez ha mostrato la presenza del mondo ebraico e musulmano nella teologia gesuitica con forti valenze escatologiche. Il caso preso in esame è quello del noto gesuita portoghese António Vieira e del suo più misterioso a affascinante libro, la *Clavis prophetarum*. Attraverso un'interpretazione del Libro di Daniele, Vieira propone un'immagine inedita del Quinto Impero, a cui attribuisce un valore escatologico ma allo stesso tempo storico, ponendo l'impero portoghese al centro del disegno provvidenziale di Dio. Uno dei segni dell'imminente avvento del Quinto Impero era il declino dei regni musulmani, la cui disfatta avrebbe segnato la definita sconfitta dell'anticristo. Il mondo ebraico rappresentato nella Bibbia è riletto e interpretato alla luce dell'annuncio cristiano ma anche alla luce della situazione politica contemporanea, mentre sul mondo musulmano è proiettata, secondo uno schema molto diffuso in età moderna, la battaglia tra Cristo e il suo avversario.[10]

I contributi del convegno, che si spera saranno presto pubblicati in un volume, si sono mossi su tre diversi fronti. Nei dibattiti interni alla Compagnia il mondo ebraico e musulmano sono di grande utilità per definire l'identità gesuitica: le dispute sull'ammissione dei "nuovi cristiani" e l'enfasi attribuita ai racconti, spesso mitizzati, del desiderio di Ignazio di convertire i musulmani legano a doppio filo l'identità della Compagnia di Gesù alle "genti del libro". Sul versante missionario occorre riconsiderare gli sforzi della Compagnia verso il mondo islamico, un tema su cui le ricerche d'archivio sono solo agli inizi; si può inoltre individuare un atteggiamento peculiare dei gesuiti nella presenza contemporanea di violente dispute teologiche contro il Corano e Maometto e di una maggiore apertura al dialogo negli incontri personali. Infine, il tema delle conversioni è un cantiere aperto, nel difficile compito di individuare l'entità del fenomeno. Il terzo fronte riguarda la presenza del mondo ebraico e musulmano nei libri di teologia: l'indagine sulle *auctoritates* dei gesuiti, sul'interpretazione dei testi biblici e sull valore escatologico del mondo ebraico e musulmano rappresentano un'altra strada per indagare i rapporti tra i gesuiti e i "popoli del libro".

---

[10] Cfr. M.A. Travassos Valdez, *Historical Interpretations of the 'Fifth Empire:" Dynamics of Periodization from Daniel to António Vieira, S.J.*, Leiden 2010.

Negli ultimi anni gli studi sulla Compagnia di Gesù si sono dimostrati particolarmente fecondi per la storia religiosa, politica e sociale tra XVI e XVIII secolo; nello stesso periodo si sono moltiplicate le ricerche sulle minoranze religiose nell'Europa di età moderna. Far reagire queste due piste di ricerca, cercando di comprendere l'atteggiamento gesuitico verso il mondo ebraico e musulmano, sembra una strada promettente.

BIBLIOGRAPHY ON THE HISTORY OF THE SOCIETY OF JESUS 2010

Paul Begheyn, S.J.

I am grateful to the following persons who have helped me in putting together this bibliography: Bernard Barthet (Paris), Nicoletta Basilotta (Rome), Wim Beuken SJ (Leuven), Clemens Brodkorb (München), Thomas Busch (München), Carlos Coupeau SJ (Rome), Bernard Deprez (Louvain), Ad Dudink (Louvain), Luce Giard (Paris), Luis González-Quevedo SJ (Itaici, Brazil), Miroslav Herold SJ (Rome), Charles Libois SJ (Cairo), Helmut Moll (Cologne), Catherine Mooney (Chestnut Hill MA), Eddy Murphy SJ (Harare), Nicolas Standaert SJ (Louvain), and Gabriel Maria Verd SJ (Malaga).

For a more detailed bibliography on spirituality, please turn to the annual bibliography in the Spanish journal Manresa and to www.ignaziana.org, a review of theological research.

You are invited to send new titles, corrections and suggestions to:

Paul Begheyn, S.J.
Netherlands Institute of Jesuit Studies
Singel 448, 1017 AV Amsterdam
pbegheyn@xs4all.nl

GENERAL INDEX

I. THE ENTIRE SOCIETY

II. COUNTRIES

III. PERSONS

I. THE ENTIRE SOCIETY
A. GENERAL HISTORY

1. Auxiliary Sciences

1. P. Begheyn, 'Bibliography on the history of the Society of Jesus 2009', *Archivum Historicum Societatis Iesu* 78 (2009), 473-569.

2. C. Hechaïmé, 'Les Jésuites et les lettres arabes et musulmanes. Biographies et oeuvres' [in Arabic], *Al Machriq* 80 (2006), 315-354, 81 (2007), 49-72, 329-355, 82 (2008), 323-342, 83 (2009), 101-119, 393-434.

3. C. Hechaïmé, *Les Jésuites et la culture arabe et musulmane* [in Arabic], Beyrouth, Dar el Machreq, 2009, 416 p.

2. Historical Works

4. M.F. Cusack, *Black pope. A history of the Jesuits,* Whitefish Montana, Kessinger Publishing, 2003, 406 p.

5. P.F. Gehl, 'Religion and politics in the market for books: The Jesuits and their rivals', *Papers of the Bibliographical Society of America* 97 (2003), 435-460.

6. P. Hersche, 'Die ambivalente Rolle der Jesuiten', in his *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter,* Freiburg / Basel / Wien, Herder, 2006, 203-211.

7. S. Ditchfield, 'Of missions and models: The Jesuit enterprise (1540-1773) reassessed in recent literature', *Catholic Historical Review* 93 (2007), 325-343.

8. J.E. Franco & C.C. Tavares, *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações,* Rio de Janeiro, Editoria da Universidade do Estado de Rio de Janeiro, 2007, 133 p.

9. M. Friedrich, 'Communication and bureaucracy in the early modern Society of Jesus', *Schweizerisches Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 101 (2007), 49-75.

10. K. Černý & J.M. Havlík, *Jezuité a mor* [The Jesuits and the plague], Praha, Nakladatelství Lidové noviny, 2008, 216 p.

11. S. Mostaccio, 'A conscious ambiguity: The Jesuits viewed in comparative perspective in the light of some recent Italian literature', *Journal of Early Modern History* 12 (2008), 409-441.

12. A. Arnold-Becker & R. Haub (eds.), *Jesuiten. Die Welt ist unser Haus: Die Jesuiten zwischen regionalem und universalem Horizont,* Lindenberg im Allgäu, Kunstverlag Josef Fink, 2009, 64 p.

13. W.V. Bangert, *Storia della Compagnia di Gesù,* Genova / Milano, Marietti, ²2009, 623 p.

14. M. Catto, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell' ordine gesuitico tra '500 e '600,* Brescia, Morcelliana, 2009, 248 p.

15. J.J. Widmanstetter, *Die Anfänge der Gesellschaft Jesu, ihre Entwicklung, einzelne Ereignisse. Original und Übersetzung,* München, Gruppe für Ignatianische Spiritualität, 2009, 55 p.

B. SPECIAL HISTORY
1. Saint Ignatius of Loyola

See also 490, 612, 765.

16. G. Randle, *Ignacio de Loyola: Lo que pasaba por su alma. La lucha espiritual en el fundador de la Compañía de Jesús (jesuitas) 1491-1556*, Buenos Aires, Centro de Espiritualidad Ignaciana de Argentina (CEIA), 2000, 149 p.

17. M.F. Schmidt, *Ignace de Loyola,* Monaco, Ed. du Rocher, 2000, 197 p.

18. F.J. Arnaiz, *San Ignacio de Loyola. Maestro de la vida en el espíritu,* Santo Domingo, Fundación García Arévalo, 2001, 259 p.

19. B. Pranger, 'Normative centering and decentering as a textual process: Calvin, Ignatius, Eckhart', in R. Suntruo & J.R. Veenstra (eds.), *Normative Zentrierung / Normative centering,* Frankfurt am Main, Lang, 2002, 65-82.

20. L. Devolder, "Een mystieke manager en een rationele mysticus: Ignatius van Loyola en Benedictus Spinoza", in D. Sacré & M. De Schepper (eds.), *'Et scholae et vitae'. Acta selecta van twee colloquia van Orbis Neolatinus,* Amersfoort, Florivallis, 2004, 97-100.

21. F. Mateos, 'El castellano de Íñigo de Loyola', *Encuentros en Catay* 18 (2004), 221-243.

22. O. Steggink, 'Iñigo López de Loyola, de pilgrim van Montserrat uit het Baskenland, en de Moderne Devotie', *Ons Geestelijk Erf* 78 (2004), 184-193.

23. A.W. Kirkwood, *Loyola: de caballero a santo,* Cochabamba, Verbo Divino, 2005, 137 p.

24. A. Longchamp, *Petite vie d'Ignace de Loyola,* Paris, Desclée de Brouwer, 2005, 125 p.

25. M. Aumont, *Ignace de Loyola et Gaston Fessard: l'un par l'autre,* Paris, L'Harmattan, 2006, 289 p.

26. D. Bertrand, *Discernement en politique avec Ignace de Loyola,* Paris, Cerf, 2006, 94 p.

27. J. Bolewski, 'Św. Ignacy Loyola i Don Kichote', *Studia Bobolanum* 1 (2006), 93-115.

28. R. Charvin, *Saint Ignace de Loyola: fondateur de la Compagnie de Jésus*, Paris, P. Téqui, 2006, 77 p.

29. J. Martin, 'Ad Majorem Dei Gloriam: Ignatius of Loyola', in his *My life with the saints*, Chicago, Loyola Press, 2006, 73-102.

30. E. Padoan, *S. Ignazio di Loyola e la Compagnia di Gesù*, Roma, AdP, 2006, 50 p.

31. M.A. Schroeder, *Experiência de Deus e linguagem do interior: o caminho da conversão e a oração contemplativa em Inácio de Loyola,* Porto Alegre, Liv. Ed. Padre Reus, 2006, 176 p.

32. M. Aumont, *Ignace de Loyola: seul contre tous... et pour tous!,* Paris, L'Harmattan, 2007, 399 p.

33. S. Crestani, *A pie y no solo. Ignacio de Loyola y Descartes. Ejercicios Espirituales y reflexión filosófica*, Montevideo, Cardona, 2007, 78 p.

34. C. Domínguez Morano, 'Inácio de Loyola à luz da psicanálise', in M.C. Bingemer a.o., *A globalização e os jesuítas: origens, história e impactos,* São Paulo, Loyola, 2007, 85-126.

35. A. Guillermou, *Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus,* Paris, Du Seuil, 2007, 206 p.

36. J.M. Marin Sevilla, *Ignacio de Loyola y los enfermos,* Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2007, 288 p.

37. M. Sievernich, 'Ignatius von Loyola als "Pilger" der Epochenschwelle', in R. Decot (ed.), *Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556,* Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 2007, 1-22.

38. M. Aumont, *Universel Ignace de Loyola!,* Paris, L'Harmattan, 2008, 260 p.

39. A. Guillausseau, 'Los relatos de milagros de Ignacio de Loyola: un ejemplo de la renovación de las prácticas hagiográficas a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII', *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola* 15 (2008), 137-200.

40. M. Ivens, *An approach to Saint Ignatius of Loyola*, Oxford, The Way, 2008, 68 p.

41. S. Kiechle, *Ignace de Loyola, maître spiritual, mystique et pragmatique 1491-1556,* Paris, Salvator, 2008, 214 p.

42. S. Madrigal, *Eclesialidad, reforma y misión. El legado teológico de Ignacio de Loyola, Pedro Fabro y Francisco de Javier,* Madrid, San Pablo / Universidad Pontificia de Comillas, 2008, 334 p.

43. R. Paiva (ed.), *Ignacio de Loyola, Cartas escolhidas*, São Paulo, Edições Loyola, 2008, 176 p.

44. M. Ruiz Jurado, 'Sant'Ignazio di Loyola nella Teologia mistica di Charles André Bernard', in *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane. Primo convegno internazionale Charles André Bernard*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2008, 334-344.

45. M. Ruiz Jurado, '¿Escritura de Polanco o de S. Ignacio?', *AHSI* 77 (2008), 321-345.

46. J.I. Tellechea Idígoras & B. Grogan, *Alone and on foot. Ignatius of Loyola*, Dublin, Veritas, 2008, 222 p.

47. U. Vázquez Moro, 'Inácio de Loyola e Levinas: uma 'conversação' possível', in P.C. Barros (ed.), *A serviço do Evangelho. Estudos em homenagem a J. A. Ruiz de Gopegui, SJ, em seu 80° aniversário,* São Paulo, Edições Loyola, 2008, 125-140.

48. G.M. Verd Conradi, 'El "Epítome de la vida y muerte de San Ignacio de Loyola" (Ruremunda 1656, 1662) (Philippe-Balthazar de Grand-Vilain, Príncipe de Isenghien, 1616-1680). El libro, su autor y el Soneto "No me mueve, mi Dios, para quererte', *Archivo Teológico Grandino* 71 (2008), 123-145.

49. G. Arledler, 'Ignazio, i gesuiti e la musica', *La Civiltà Cattolica* 160 (2009), 264-271.

50. A. Begasse de Dhaem, 'Les trois séjours d'Ignace en Vénétie. Sous l'horizon de Jérusalem', *Christus* 223 (2009), 360-370.

51. P. de Blot, *Ignatius van Loyola als crisismanager,* Kampen, Ten Have, 2009, 191 p.

52. P. Coutinho, 'St. Ignatius of Loyola on psychological and spiritual wholeness', *Human Development* 30 (2009), 39-47.

53. S. Kiechle & W. Lambert (eds.), *In allem - Gott / Ignatius von Loyola,* Würzburg: Echter, [2]2009, 95 p.

54. P. Lüning, 'Facing the crucified. The dialectics of the analogy in an Ignatian theology of the cross', *The Heythrop Journal* 50 (2009), 425-447.

55. S. Robert, *Les chemins de Dieu avec Ignace de Loyola,* Paris, Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2009, 203 p.

56. A. Tagliafico, *Ignazio di Loyola e Teresa d'Avila: due itinerari spirituali a confronto: Cristocentrismo, preghiera e servizio ecclesiale,* Roma, OCD, 2009, 481 p.

57. A. Tagliafico, 'Immagini guerresche in Ignazio di Loyola', *Claretianum* 49 (2009), 127-148.

58. L. García Iglesias, 'El misterio de María en San Ignacio de Loyola', *Pax et Emerita* 4 (2009), 9-48.

2. Institute

59. F. Rurale, 'La Compagnia di Gesù tra le riforme, controriforme e riconferma dell'Istituto (1540-inizio XVII secolo)', in M.C. Giannini, *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare nell'Europa d'antico regime,* Roma, Bulzoni, 2006, 25-52.

60. G. Borja González, 'Von Amerika nach Europa: Nachrichten, Medien und Vernetzung im jesuitischen Informationsaustausch', in R. Decot (ed.), *Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556,* Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 2007, 113-138.

61. C. Casalone, 'Una Compagnia per la missione. La 35a Congregazione Generale dei gesuiti', *La Rivista del Clero Italiano* 4 (2008), 305-316.

62. R. Geisinger, 'Religious authority in the Society of Jesus', *Angelicum* 85 (2008), 965-1023.

63. F. Peters, *Ours: the making and unmaking of a Jesuit,* Piscataway, Gorgias Press, 2008, 220 p.

64. D*ekrete der 35. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu,* München, Deutsche Provinz der Jesuiten, 2008, 176 p.

65. A. Delfosse, 'La correspondance jésuite: communication, union et mémoire. Les enjeux de la Formula scribendi', *Revue d'histoire ecclésiastique* 104 (2009), 71-114.

66. R.A. Maryks, *The Jesuit Order as a synagogue of Jews. Jesuits of Jewish ancestry and purity-of-blood laws in the early Society of Jesus, Leiden,* Brill, 2009, 314 p.

67. J.W. Padberg (ed.), *Jesuit life & mission today. The decrees & accompanying documents of the 31st-35th General Congregations of the Society of Jesus,* St. Louis MO, The Institute of Jesuit Studies, 2009, 897 p.

68. H. Zollner, 'Jesuiten am Anfang des 3. Jahrtausends. Die 35. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu', *Geist und Leben* 82 (2009), 63-77.

3. Spiritual Exercises

See also 922.

69. Exercices spirituels. *Traduits de l'espagnol par Pierre Jennesseaux S.J. précédes du Testament Ignace de Loyola raconté par lui-même au père Louis Gonzalès de Camara. Traduit de l'espagnol par Eugène Thibaut S.J.,* Paris, Arléa, 2002, 272 p.

70. G. Mucci (ed.), *Esercizi Spirituali con il commento di Louis Lallemant S.I.,* Roma, La Civiltà Cattolica, 2006, 239 p.

71. M. López Barrio, *La Palabra en el dinamismo ignaciano. La inspiración bíblica de los Ejercicios,* México, Buena Prensa, 2007, 156 p.

72. J. Numa Molina, *La comunicación espiritual en los "Ejercicios" de San Ignacio. Hacia una espiritualidad de la comunicación,* Roma, Gregoriana, 2007, 87 p.

73. F. Conrod, *Loyola's greater narrative: the architecture of the spiritual exercises in golden age and Enlightenment literature*, New York [etc.], Peter Lang, 2008, 255 p.

74. D.L. Fleming (ed.), *Sharing the Spiritual Exercises*, St. Louis, MO, Review for Religious, 2008, 285 p.

75. P. Knauer (ed.), *Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen: Nach dem spanischen Autograph*, Würzburg, Echter, 2008, 151 p.

76. T. Spidlík, *Ignacio de Loyola y la espiritualidad oriental. Guía para la lectura de los Ejercicios Espirituales*, Bilbao / Santander, Mensajero / Sal Terrae, 2008, 167 p.

77. S. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, Bilbao, Mensajero, 2009, 997 p.

78. E. Frick & M. Fühles, *Schöpferisch im Spiel vor Gott: Bibliodrama und Exerzitien*, Würzburg, Echter, 2009, 88 p.

79. P. Köster, *Die Geistlichen Übungen des hl. Ignatius von Loyola: Ein Kommentar mit Hinweisen für die Praxis des Begleitens*, Norderstedt, Books on Demand GmbH, 2009, 339 p.

80. A. Lefrank, *Umwandlung in Christus: Die Dynamik des Exerzitien-Prozesses*, Würzburg, Echter, 2009, 562 p.

4. Spirituality

81. A. Gautier, *Spiritualität und Event: eine empirische Auswertung des ignatianischen Programms zum Weltjugendtag 2005 mit einer theologischen Reflexion*, Frankfurt a.o., Lang, 2007, 163 p.

82. M. Ivens, *Keeping in touch. Posthumous papers on Ignatian topics*, ed. J. Munitiz, Leominster, Gracewing, 2007, 225 p.

83. D. Fleming, *What is Ignatian spirituality?*, Chicago, Loyola Press, 2008, 113 p.

84. R. Pallin, *Selbstverleugnung. Eine biblische Einladung und ihre Bedeutung in der Spiritualität des Ignatius von Loyola*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 2008, 164 p.

85. J. Tetlow, *Making choices in Christ: The foundations of Ignatian spirituality,* Chicago, Loyola Press, 2008, 124 p.

86. G. Traub (ed.), *An Ignatian spirituality reader,* Chicago, Loyola Press, 2008, 384 p.

87. C.M. Mooney, 'Ignatian spirituality. A spirituality for mission', *Mission Studies* 26 (2009), 192-213.

5. Pastoral activities

88. M. Archilla Neira, 'Los jesuitas y la cuestion social', *Javeriana* 709 (2004), 43-50.

89. D.C. de Araujo Cypriano, 'Nem armas, nem fugas: «cartas escritas em papel de Venezia e fechadas com lacre da Índia»', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor : X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 141-144.

90. K. Clissa, 'Los jesuitas y el sacramento de la penitencia', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor : X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 499-508.

91. A.M. Gorosito Kramer, 'Reducción y pueblo de corpus (misiones)', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor : X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 377-380.

92. R.H. Jackson, 'Crisis demografica nas missoes, 1730-1740', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor : X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 129-136.

93. N. Levinton, '"Fe y razón". El concepto de idea en la arquitectura de las iglesias misionales durante el siglo XVII', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor : X jornadas internacionales*

sobre misiones jesuíticas, [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 305-307.

94. B.D. Sustersic, 'Las imágenes domésticas de las misiones jesuíticas', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor : X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 183-189.

95. F. Tinguely, 'Le monde multipolaire des missionnaires jésuites', in his *La Renaissance décentrée,* Genéve, Droz, 2008, 61-72.

6. Cultural activities

96. F. Zabala Lana, *Músicos jesuitas a lo largo de la historia,* Madrid, Mensajero, 2008, 605 p.

6.a. Pedagogy

97. A. Romano & S. Van Damme, 'Penser, structurer et contrôler la mobilité intellectuelle dans la catholicité post-tridentine: les enseignants jésuites dans l'espace méditerranéen', *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée* 119 (2007), 185-206.

98. A. Spadaro, "'Non è molto sapere che sazia e soddisfa'. Il modello pedagogico ignaziano', *Civiltà Cattolica* 184/I (2007), 338-351.

99. O. Hufton, 'Faith, hope and money. The Jesuits and the genesis of fundraising for education, 1550-1650', *Historical Research* 81 (2008), 585-609.

100. F. Bouza, 'Da golosina y otras industrias jesuíticas: de la prédica a la imprenta', in P. Chinchilla & A. Romano (eds.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica,* Mexico D.F., Universidad Iberoamericana, 2009, 305-325.

101. A. Grafton, 'Entrepreneurs of the soul, impresarios of learning. The Jesuits', in his *Worlds made by words. Scholarship and community in the Modern West,* Cambridge MA/London, Harvard University Press, 2009, 160-175.

102. M. Russo, 'O ensino linguístico dos Jesuítas e a oposição no Século das Luzes', *Brotéria* 169 (2009), 209-224.

6.b. Ecclesiastical sciences

103. F. Lopez Rivera & M. Gauthier (eds.), *Teologia contestata. La teologia vista dai giovani gesuiti oggi,* Roma, Collegio Internazionale del Gesù, 2006, 109 p.

104. P. Chinchilla, 'La transmisión de la verdad divina', in P. Chinchilla & A. Romano (eds.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica,* Mexico D.F., Universidad Iberoamericana, 2009, 355-375.

105. M. Friedrich, 'Theologische Einheit und soziale Kohärenz. Debatten um die Homogenität von *doctrina* im Jesuitenorden um 1600', in P. Buettgen (ed.), *Vera Doctrina. Zur Begriffsgeschichte von doctrina von Augustinus bis Descartes*, Wiesbaden, Harassowitz, 2009, 297-324.

6.c. Profane sciences

106. C.A. Lértora Mendoza, 'Los jesuitas y la enseñanza de la ciencia moderna (ss. XVII-XVIII)', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor : X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 405-410.

107. P. Chinchilla & A. Romano (eds.) *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica,* Mexico D.F., Universidad Iberoamericana, 2009, 379 p.

6.d. Literature

108. I. Iannaccone, *Il sipario di giada,* Milano, Sonzogno, 2007, 377 p.
(Novel on the Jesuits at the court of Qianlong)

109. B. Forthomme, 'Le théâtre de la Compagnie de Jésus et la crise du modèle cathartique. La défense et l'illustration économique des émotions', in his *Théologie des émotions. Structurée par l'expérience théâtrale,* Paris, Cerf, 2008, 188-199.

110. F. Hale, 'Appropriating the closure of Jesuit missions: Fritz Hochwälder's Das heilige Experiment', *Acta Theologica* 28/6 (2008), 58-75.

111. I. Iannaccone, *Le rideau de jade*, Paris, Éditions Stock, 2008, 391 p.

112. R. Dekoninck, 'Imaginar la ciencia: la cultura emblemática jesuita entre ars rhetorica y scientia imaginum', in P. Chinchilla & A. Romano (eds.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica,* Mexico D.F., Universidad Iberoamericana, 2009, 143-157.

113. J. Wilt, 'Three women writers and the «Jesuit sublime»: or, Jesuits in love', *Religion and the Arts* 13 (2009), 1-13.

6.e. Arts

114. R. Kuri Camacho, 'Barroco jesuita, teología de los afectos y educación estética en el siglo XVII novohispano', *Revista de Filosofía* 25 (2007), 55-83.

115. B.M. Rinaldi, 'The Jesuit contribution to Oriental influence on European gardens', Acta Horticulturae 759 (2007), 153-165. •

116. F. Mennekes, 'Rubens und die Jesuiten', in B. Baumgärtel (ed.), *Himmlisch herrlich höfisch. Peter Paul Rubens, Johann Wilhelm von der Pfalz, Anna Maria Luisa de' Medici,* Leipzig, E.A. Seemann Verlag, 2008, 66-73.

7. Polemical writings

117. M. Niemetz, 'Rhetorische Strategien und Funktionen des Antijesuitismus: Zwei Kontroversen aus der Nachwestfälischen Epoche', in R. Decot (ed.), *Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556,* Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 2007, 165-183.

118. U. Paintner, 'Katechismus und Polemik – Antijesuitische 'Kontroverskatechismen' in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts', in R. Decot (ed.), *Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556,* Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 2007, 139-164.

119. W. Soto Artueño, 'La leyenda negra de los jesuitas', *Proyección. Teología y Mundo Actual* 55 (2008), 373-396.

II. COUNTRIES

A. AFRICA

Congo, Democratic Republic of

120. C. Mulewu Munuma, 'Oblats et Jésuites au service des prisons de Makala et de Kikwit en République Démocratique du Congo', *Revue africaine des sciences de la mission* 20-21 (2005), 265-310.

Ethiopia

121. B. Adjemian, 'Les Arméniens en Ethiopie au «temps des voyageurs». De l'expulsion des jésuites à la bataille d'Adoua (1632-1896)', *Revue du Monde arménien moderne et contemporain 5* (2000), 7-44.

122. L. Cohen, 'Visions and dreams: an avenue for Ethiopians' conversion to Catholicism at the beginning of the seventeenth century', *Journal of Religion in Africa* 39 (2009), 4-29.

123. A. Martínez d'Alòs-Moner, *In the Company of Iyäsus: The Jesuit mission in Ethiopia, 1557-1632,* Florence, European University Institute, 2009, 358 p.

Madagascar

See 808.

La Réunion

See 808.

Zaire

124. A. N'teba Mbengi, *Jésuites et Franciscaines Missionaires de Marie à Kingunda-Kwango (1927-1961),* Kinshasa, Ed. Loyola, Publ. Canisius, 2004, 271 p.

Zimbabwe

125. R.S. Roberts (ed.), *Journeys beyond Gubulawayo to the Gaza, Tonga and Lozi. Letters of the Jesuits' Zambesi mission, 1880-1883,* Zimbabwe, Weaver Press, 2009, 310 p.

B. AMERICA

See also 487.

126. A.H. F. Barcelos, 'Práticas jesuíticas na conquista territorial e colonização da América Meridional', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor : X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 103-108.

127. M.C. Bohn Martins, 'Sobre as práticas guaranis nas reduçcões', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor : X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 109-115.

128. B.H. Dominguez, 'Os tesouros do Rio Amazonas e a "Polêmica do Novo Mundo"', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor : X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 157-163.

129. I. Gareis, 'La evangelización de la población indígena y afro y las haciendas jesuitas de la América española: logros y desencuentros', in S. Negro & M. Marzal (eds.), *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas de la América virreinal,* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2005, 43-66.

130. J. Meier, 'Aspekte der religiösen Kultur in den amerikanischen Missionen der Gesellschaft Jesu: Patrozinien-Kirchenjahr und Festkalender-Heiligenverehrung', in his *Sendung – Eroberung - Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*, Wiesbaden, Harassowitz, 2005, 223-260.

131. E. Neumann, '"Volaban sus billetes": escrita indígena comunicação epistolar durante os trabalhos de demarcação de limites na América meridional século XVIII', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor : X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 145-150.

132. C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Univer-

sidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 643 p.

133. A. Paschoud, *Savoir et apologétique dans le discours missionnaire jésuite: le monde amérindien vu à travers les "Lettres édifiantes et curieuses" (1702-1776),* Lausanne, 2005, 350 p.

134. J. Meier, 'Zur Bedeutung der Musik in den amerikanischen Missionen der Jesuiten', in F.W. Riedel (ed.), *Kirchenmusik zwischen Säkularisation und Restauration,* Sinzig, Studio Punkt Verlag, 2006, 73-90.

135. J. Meier, '"Totus mundus nostra fit habitatio". Jesuitas del territorio de lengua alemana en la América portuguesa y española', in *São Francisco Xavier. Nos 500 anos do nascimento de São Francisco Xavier,* Porto, Centro interuniversitário de história da espiritualidade 2007, 57-85.

136. A. Paschoud, *Le monde amérindien au miroir des Lettres édifiantes et curieuses,* Oxford, Voltaire Foundation, 2008, 229 p.

137. G. Zermeño 'Filosofía, cultura y la expulsión de los jesuitas novohispanos: algunas reflexiones', in E. Corsi (ed.), *Órdenes religiosas entre América y Asia: ideas para una historia misionera de los espacios coloniales,* México, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2008, 205-214.

138. R.H. Jackson, 'Missions on the frontiers of Spanish America', *Journal of Religious History* 33 (2009), 328-347.

139. C.A. de Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de foi: la Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (XVIe -XVIIe siècles),* Paris, Honoré Champion, 2009, 573 p.

140. A. Rubial García, 'La obediencia ciega. Hagiografía jesuítica femenina en la Nueva España del siglo XVIII', in P. Chinchilla & A. Romano (eds.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica,* Mexico D.F., Universidad Iberoamericana, 2009, 161-175.

Argentina

141. F. Arias & C.D. Paz, 'Estrategia misional y agencia indígena. Análisis de la conversación entre indígenas y misioneros en los espacios de Chaco y Pampa-Patagonia. Siglo XVIII', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. Laexperiencia de un mundo mejor : X jornadas internacionales sobre misiones jesuíti-*

cas, [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 165-169.

142. R.I. Dionisi, 'La madre dolorosa de la residencia de la Compañía de Jesús de Córdoba', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 243-249.

143. L.J. Duarte & R. Roetti, 'Santos Cosme y Damian: 134 años de administracion jesuitica y 102 años en territorio argentino', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 516-525.

144. M.C.V. de Flachs, 'Gaspar Juárez y su vínculo con Córdoba y su universidad', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 419-428.

145. N. Levinton, 'El uso ciudadano del agua: una comparación entre Buenos Aires y las misiones jesuitas', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 61-66.

146. B. Melià, 'Escritos guaraníes como fuentes documentales de la historia rioplatense', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor : X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 91-97.

147. C.A. Page & S. Mocci, 'Tratados de arquitectura en la biblioteca jesuítica de Córdoba', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 257-268.

148. C.A. Page, 'El legado jesuitico en Córdoba (Argentina). Aciertos y extravios en la experiencia de un siglo de intervenciones arquitectónicas', in

C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 369-375.

149. C.D. Paz, 'Política y poder indígena en las misiones jesuíticas. Análisis del proceso de surgimiento y consolidación de jefaturas entre los abipones ca. 1748-1830', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor : X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 137-139.

150. M.M. Quinteros, 'Interior de la iglesia de San Ignacio Miní: una aproximación hipotética desde el arte', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor : X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* Universidad Católica, Córdoba, 2005, 637-640.

151. H.M. L. Viglione Arrastia, 'El colegio jesuita de la inmaculada de Santa Fe, Argentina 1862-1884: inicio de los estudios universitarios en la región', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 411-417.

152. J.F. Machón, 'La estancia de Curupayti del pueblo de Trinidad', in C.A. Page, *Educación y evangelización. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 45-51.

Bolivia

153. E. Kühne, 'Evolución y percepción de las iglesias misionales del Oriente Boliviano', in C.A. Page, *Educación y evangelizacin. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 341-351.

154. J. Baptista, 'Las misiones de los jesuitas en Bolivia: Mojos y Chiquitos', *Anuario de la Academia Boliviana de Historica Eclesiástica* 13 (2007), 91-108.

155. B. Gantier Zelada, 'Apuntes sobre la Compañía de Jesús en Oruro (1611-1667)', *Anuario de la Academia Boliviana de Historica Eclesiástica* 13 (2007), 145-154.

156. A. Menacho, 'La Compañía de Jesús y la educación en Bolivia', *Anuario de la Academia Boliviana de Historica Eclesiástica* 13 (2007), 43-52.

157. R. Tomichá Charupá, 'Jesuitas criollos en la reducciones de Chiquitos (1691-1767)', *Anuario de la Academia Boliviana de Historica Eclesiástica* 13 (2007), 123-138.

158. E. Valda Martínez, 'Arte y platería en la iglesia jesuita de Tarija', *Anuario de la Academia Boliviana de Historica Eclesiástica* 13 (2007), 139-144.

159. R. Tomichá Charupá, *Francisco Burgés y las misiones de Chiquitos: el Memorial de 1703 y documentos complementarios,* Cochabamba, Editorial del Verbo Divino, 2008, 218 p.

Brazil

See also 526.

160. J. Daniel, *Tesouro descoberto no máximo Rio Amazonas,* 2 vols., Rio de Janeiro, Ed. Contraponto, 2004, 1219 p.

161. F. Amado Aymoré, 'Marmor und Myrte. Grundlagen, Praktiken und Ziele der Jesuitenmissionen im Kolonialen Brasilien (17. Jahrhundert)', in J. Meier (ed.), *Sendung – Eroberung – Begegnung: Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock,* Wiesbaden, Harrassowitz, 2005, 331-340.

162. R.M.A. Fonseca Gadelha, ' A experiência jesuítica no Brasil : contribuição para uma análise compreensiva das cartas ânuas paraguaias', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 281-287.

163. L.O. Leite, *Jesuítas cientistas no Sul do Brasil,* São Leopoldo, Unisinos, 2005, 225 p.

164. V.G. Litz & L. Litz, *Colégio Medianeira: Um abraço que transforma: 50 anos, 1957-2007,* Curitiba, 2007, 204 p.

165. H. Donato, *Pateo do Collegio: Coração de São Paulo,* São Paulo, Edições Loyola, 2008, 278 p.

166. C.A. de Mouraa Ribeira Zeron & R. Ruiz González, 'La fuerza de la costumbre en la capitanía de São Paulo, de acuerdo con la Apologia pro Paulistis (1684)', in P. Chinchilla & A. Romano (eds.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica,* Mexico D.F., Universidad Iberoamericana, 2009, 275-302.

167. G. Carneiro Zachariadhes, 'A Companhia de Jesus e o Apostolado Social (1946-1975)', *Perspectiva Teológica* 41 (2009), 59-70.

168. A. Leitão, 'O significado da expulsão dos jesuítas na educação brasileira', *Brotéria* 169 (2009), 225-237.

Canada

169. P. Rocher, 'Les Jésuites québécois à la veille du concile Vatican II: une pastorale de l'intelligence', in G. Routhier (ed.), *Vatican II: enracinement et réception,* Montréal, Fides, 2001, 53-87.

170. A. Gordon, 'Heritage and authenticity. The case of Ontario's Sainte-Marie-among-the-Hurons', *Canadian Historical Review* 85 (2004), 507-532.

171. S. Cappello, 'La linguistica dei missionari nella Nouvelle-France', in N. Gasbarro (ed.), *Le culture dei missionari,* Roma, Bulzoni, 2009, 125-151.

Chile

See also 281.

172. M. Müller, 'Das soziale, wirtschaftliche und politische Profil der Jesuitenmissionen. Versuch einer umfassenden Annäherung am Beispiel der Provinzen Chile und Paraguay', in J. Meier (ed.), *Sendung – Eroberung – Begegnung: Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock,* Wiesbaden, Harrassowitz, 2005, 179-222.

173. M. Müller, 'Jesuitas centro-europeos ó «alemanes» en las missiones de indígenas de las antiguas provincias de Chile y del Paraguay (siglos XVII

y XVIII)', in *São Francisco Xavier. Nos 500 anos do nascimento de São Francisco Xavier: da Europa para o mundo 1506-2006*, Porto, Centro interuniversitário de história da espiritualidade, 2007, 87-102.

174. E. Tampe, *Catálogo de jesuitas de Chile 1593-1767: catálogo de regulares de la Compañía en el antiguo Reino de Chile y en el destierro,* [Santiago de Chile], Ediciones Universidad Alberto Hurtado / Pontificia Universidad Católica de Chile / Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2008, 304 p.

Colombia

See also 606.

175. H. Botero Giraldo, *En la paz de Cristo. Breves semblanzas de Jesuitas Colombianos. IV. 1991-2001,* Bogota, Compañía de Jesus, 2003, 228 p.

176. G. Aristizabal, 'Sin sutana y con sutana. Jesuitas artistas y sus colegas en Colombia', *Javeriana* 709 (2004), 52-63.

177. C.H. Langebaek, 'Jesuítas y pasado indígena en Colombia', *Javeriana* 709 (2004), 64-77.

178. F. González Mora, 'El colegio de Honda de la Compañía de Jesús en los planos documentales del Archivo General de la Nación de Bogotá, D.C.', *Procesos Históricos* 10 (2006), 1-20.

179. J. Meier & C. Nebgen, *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch. Band 3: Neugranada (1618-1771),* Münster, Aschendorff Verlag, 2008, 244 p.

180. J.H. Borja Gómez, 'Las reliquias, la ciudad y el cuerpo social. Retórica e imagen jesuítica en el reino de Nueva Granada', in P. Chinchilla & A. Romano (eds.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura cientifica,* Mexico D.F., Universidad Iberoamericana, 2009, 105-141.

Dominican Republic

181. J.L. Sáez, *La expulsión de los jesuitas de Santo Domingo /1766-1767),* Santo Domingo, Academia Dominicana de la historia, 2006, 344 p.

El Salvador

See also 312.

182. J. Sobrino, *Witnesses to the Kingdom. The martyrs of El Salvador and the crucified peoples,* Maryknoll, Orbis, 2003, 230 p.

183. J.M. Tojeira, 'El caso jesuitas de El Salvador y la justicia universal', *Razón y Fe* 259 (2009), 367-380.

French Guyana

184. Y. Le Roux a.o., *Les jésuites et l'esclavage Loyola: l'habitation des jésuites de Rémire en Guyane française,* Québec, Presses de l'Université du Québec, 2009, 295 p.

Mexico

185. C. Bargellini, 'Arquitectura jesuita en la Tarahumara: ¿centro o periferia?', in E. Corsi (ed.), *Órdenes religiosas entre América y Asia: ideas para una historia misionera de los espacios coloniales,* México, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2008, 143-155.

186. S. Bernabéu Albert, *Expulsados del infierno. El exilio de los misioneros jesuitas de la península californiana (1767-1768),* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, 196 p.

187. A. Romano, 'Los libros en México en las últimas décadas del siglo XVI. Enseñanza e imprenta en los colegios jesuitas del Nuevo Mundo', in P. Chinchilla & A. Romano (eds.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica,* Mexico D.F., Universidad Iberoamericana, 2009, 241-271.

Paraguay

See also 172, 173, 868.

188. B.D. Sustersic, 'María - Luna y las maracas del friso de Trinidad. Una interpretación del arte jesuítico guaraní a través de la iconografía de María', in B. Meliá (ed.), *Historia inacabada - futuro incierto.» VIII Jornadas Internacionales sobre las misiones jesuíticas guaraníes,* Asunción, Universidad Católica «Ntra. Sra. de la Asunción» Sede regional Itapúa. Instituto Superior de

Estudios Humanísticos y Filosóficos ISEHF. Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guasch», 2002, 357-392.

189. B.D. Sustersic a.o., *Templos jesuítico-guaraníes: la historia secreta de sus fábricas y ensayos de interpretación de sus ruinas,* Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, [2]2004, 271 p.

190. M. Avellaneda, 'El ejército guaraní en las reducciones jesuitas del Paraguay', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 117-127.

191. T. Blumers & S. Ito, 'La "procuraduria" en las misiones jesuiticas del Paraguay y del Japón', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 543-553.

192. E.C. Deckmann Fleck, 'Mulheres que sonham: visionárias e convertidas (Reduções jesuitico-guaranis, século XVII)', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor : X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 151-156.

193. A. Otazú, 'Análisis de términos guaraníes en el proceso de la evangelización en Paraguay (s. XVI-XVII)', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 277-280.

194. C.A. Page, 'Disposiciones de los superiores jesuitas con respecto a la construcción de sus edificios en la provincia del Paraguay', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 251-256.

195. M.L. Salinas, 'El gobernador Andrés Garabito de León y la expulsión de los jesuitas en Paraguay a mediados del siglo XVII', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacio-*

nales sobre misiones jesuíticas, [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 597-603.

196. P.I. Schmitz, 'Actividades religiosas desenvolvidas pelos colégios de província do Paraguai', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 75-79.

197. E. Shallenberger, 'O Guairá: colonização e missão', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor : X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 53-60.

198. B.D. Sustersic, 'Tres utopías en el Paraguay colonial durante los siglos XVII y XVIII', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 21-31.

199. B. Vasconcelos Franzen, 'As missões populares na carta ânua de 1735-1743, da provincia jesuítica do Paraguai', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 509-515.

200. J. Villegas, 'Reducciones jesuíticas del Paraguay: método de evangelizacíon de guaraníes sin otro habítantes en los pueblos', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 33-44.

201. E.C. Deckmann Fleck, 'De la mística a las luces. Medicina experimental en las reducciones jesuítico-guaraníes de la Provincia Jesuítica de Paraguay', *Revista complutense de Historia de América* 32 (2006), 153-178.

202. C. Labrador Herráiz, 'Las reducciones del Paraguay, una experiencia educative singular', *Revista galega do Ensino* 14 (2006), 327-350.

203. R.B. Cunninghame Graham, *A vanished Arcadia: Being some account of the Jesuits in Paraguay, 1607 to 1767,* Teddington, The Echo Library, 2007, 184 p.

204. W.F. Jaenike, *Black robes in Paraguay: the success of the Guaraní missions hastened the abolition of the Jesuits,* Minneapolis MN, Kirk House Publishers, [2007], 356 p.

205. G. Romanato, *Gesuiti, guaraní ed immigrati nelle Riduzioni del Paraguay,* Ravenna, Longo / Regione del Veneto, 2008, 102 p.

206. I. Telesca, *Tras los expulsos. Cambios demográficos y territoriales en el Paraguay después de la expulsión de los jesuitas,* Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 2009, 446 p.

Peru

See also 868.

207. D. Davide, 'Los manuscritos Miccinelli como testimonio de la evangelización jesuita del Perú. Efectos antiguos y modernos de una difícil comunicación', in L. Laurencich-Minelli & P. Numhauser Bar-Magen (eds.), *El silencio protagonista: el primer siglo jesuita en el virreinato del Perú 1567-1667,* Quito, Ediciones Abya-Yala, 2004, 39-49.

208. S. Hyland, 'Valera, Falcón y los mestizos del Perú: nuevo testimonio sobre los derechos de los nativos', in L. Laurencich-Minelli & P. Numhauser Bar-Magen (eds.), *El silencio protagonista: el primer siglo jesuita en el virreinato del Perú 1567-1667,* Quito, Ediciones Abya-Yala, 2004, 127-136.

209. L. Laurencich-Minelli, 'Quipu y "escritura" en las fuentes jesuíticas en el virreinato del Perú entre el final del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII', in L. Laurencich-Minelli & P. Numhauser Bar-Magen (eds.), *El silencio protagonista: el primer siglo jesuita en el virreinato del Perú 1567-1667,* Quito, Ediciones Abya-Yala, 2004, 171-211.

210. A. Maldavsky, 'Administrer les vocations: les indipetae et l'organisation des expéditions aux Indes occidentales au début du XVIIe siècle', *Collection de l'Ecole française de Rome* 376 (2007), 45-70.

211. P. Guibovich Pérez, 'A mayor gloria de Dios y de los hombres. El teatro escolar jesuita en el virreinato del Perú', in *El teatro en la Hispanoamérica colonial,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2008, 35-50.

212. K.H. Stadelmann (ed.), *Franz Xaver Dirrhaim. Biennium itineris oder Reisebericht in die Missionen des Vizekönigreichs Peru im Jahre 1718,* Konstanz, Edition Isele, 2008, 395 p.

Santo Domingo

213. J.L. Sáez, *La expulsión de los jesuitas de Santo Domingo (1766-1767),* Santo Domingo, Academia Dominicana de la historia, 2006, 344 p.

United States

214. R.S. Brockway, *Regis, beyond the crest,* Denver, Regis University, 2003, 438 p.

215. J.I. Mújica, 'Aproximación al trazado de la planta urbana de Corpus Christi. Hoy Corpus. Una diferencia de urbanización', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor : X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 629-636.

216. J. Schmid, 'Bilder einer Landschaft. Die Gesellschaft Jesu und die Anfänge des US-amerikanischen Katholizismus', in J. Meier (ed.), *Sendung – Eroberung – Begegnung : Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock,* Wiesbaden, Harrassowitz, 2005, 405-423.

217. E. Haefeli & O. Stanwood, 'Jesuits, Huguenots, and the Apocalypse. The origin of America's first French book', *Proceedings of the American Antiquarian Society* 116 (2006), 59-119.

218. E. Skerrett, *Born in Chicago: A history of Chicago's Jesuit university,* Chicago, Loyola Press, 2008, 308 p.

219. K.M. Kreis, 'Chief Red Cloud und die Black Robes', *Amerindian Research* 4 (2009), 212-220.

Uruguay

220. S. Monreal, 'El IFCL encomendado a la Compañía de Jesús: 1978', in her *Universidad católica del Uruguay: el largo camino hacia la diversidad,* Montevideo, Universidad Católica del Uruguay, 2005, 127-153.

221. J. Fernández Techera, *Jesuitas, masones y universidad en el Uruguay. Vol. I. 1680-1859,* [Montevideo], Ediciones de la Plaza, 2007, 267 p.

C. ASIA

222. A.R. Capoccia, 'Le destin des *Indipetae* au-delà du XVIe siècle', in P.A. Fabre & B. Vincent (eds.), *Missions religieuses modernes "notre lieu est le monde",* Rome, École Française de Rome, 2007, 89-110.

223. A. Maldavsky, 'Administrer les vocations: les indipetae et l'organisation des expéditions aux Indes Occidentales au début du XVIIe siècle', in P.A. Fabre & B. Vincent (eds.), *Missions religieuses modernes "notre lieu est le monde",* Rome, École Française de Rome, 2007, 45-70.

China

See also 300, 301.

224. B.M. Rinaldi, 'Chinese flora presented to seventeenth-century Europe. A "taste of foreign fruit from the Chinese garden"', *Sino-Western Cultural Relations Journal 26* (2004), 13-45.

225. E.B. Curtis, 'Qing glassmaking: (The Jesuit workshop on Canchikou'), in *Luster of autumn water: Glass of the Qing Imperial Workshop,* Beijing, The Forbidden City Press, 2005, 84-101. [Text in Chinese and English]

226. R. Markley, 'China and the limits of eurocentric history: Milton, the Jesuits, and the jews of Kaifeng', in his *The Far East and the English imagination, 1600-1730,* Cambridge and New York, Cambridge UP, 2006, 70-103.

227. Z. Xiping, *Following the steps of Matteo Ricci to China,* n.p., China Intercontinental Press, 2006, 173 p.

228. X. Zhang, 'Conversations between China and the West: The missionaries in early Qing dynasty and their researches on the Book of Changes', in *Frontiers of history in China,* 2 (2007), 469-492.

229. G.G. Demaria & A. Rosso, *Quattro gesuiti cuneesi nella Cina di Kangxi (1661-1722)*, Cuneo, Primalpe, 2008, 189 p.
Regarding Giovanni Francesco Ferraris (1624-1671), Carlo della Rocca (1612-1668), Giuseppe Baudino (1657-1718) and Claudio Filippo Grimaldi (1638-1712).

230. I.A. Murta Pina, *Os Jesuítas em Nanquim (1599-1633)*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau, I.P., 2008, 222 p.

231. G. Paul, 'Zur Relevanz der Novissima Sinica', *Deutsche China-Gesellschaft Mitteilungsblatt* 2 (2008), 59-68.

232. L. Wu, 'Jesuits and the surveying of the whole of the Qing Empire' [in Chinese], *Tianzhujiao yanjiu lunji [Journal of Catholic Studies]* 5 (2008), 142-165.

233. D. Asen, 'Manchu anatomy': Anatomical knowledge and the Jesuits in seventeenth- and eighteenth-century China', *Social History of Medicine* 22 (2009), 23-44.

234. H.H. Chen, 'Chinese perception of European perspective: a Jesuit case in the seventeenth century', *The Seventeenth Century* 24 (2009), 97-128.

235. C. von Collani, 'Die Förderung der Jesuitenmission in China durch die bayerischen Herzöge und Kurfürsten', in *Die Wittelsbacher und das Reich der Mitte. 400 Jahre China und Bayern (The House of Wittelsbach and the Middle Kingdom - 400 years of relations between China and Bavaria)*, München, Hirmer, 2009, 92-104.

236. G. Criveller, 'Dar razón de las cosas de nuestra santa fe. Géneros literarios y misión jesuita en China al final del periodo Ming', in P. Chinchilla & A. Romano (eds.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica,* Mexico D.F., Universidad Iberoamericana, 2009, 207-238.

237. E. Corsi, 'La retórica de la imagen visual en la experiencia misional de la Compañia de Jesús en China (siglos XVII-XVIII): una evaluación a partir del estado de los estudios', in P. Chinchilla & A. Romano (eds.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica,* Mexico D.F., Universidad Iberoamericana, 2009, 69-104.

238. C. Giuntini, 'Malebranche, i gesuiti e la «teologia cinese»', in N. Gasbarro (ed.), *Le culture dei missionari,* Roma, Bulzoni, 2009, 259-280.

239. N. Golvers, 'The Chinese assistants of the Jesuit procurators from China in Europe. The case of (Dominicus and) Shen Fu-tzung', in R. Lu Yan & P. van Haelemeersch (eds.), *Silent force. Native converts in the Catholic China mission*, Leuven, Ferdinand Verbiest Institute, 2009, 131-146.

240. F.C. Hsia, *Sojourners in a strange land: Jesuits and their scientific missions in Late Imperial China,* Chicago, University of Chicago Press, 2009, 296 p.

241. M. Nicolini-Zani, 'Jingjiao. The 'appropriation' of Tang Christianity by Jesuit missionaries in the seventeenth century', in D.W. Winkler & L.i Tang (eds.), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia,* Münster, LIT, 2009, 225-239.

242. A. Schuster-Fox, '"Nächst Gott beruht der Bestand der Mission einzig auf der Mathematik". Die wissenschaftliche China-Mission der Jesuiten in der frühen Neuzeit', in *Die Wittelsbacher und das Reich der Mitte. 400 Jahre China und Bayern (The House of Wittelsbach and the Middle Kingdom - 400 years of relations between China and Bavaria)*, München, Hirmer, 2009, 118-129.

243. Y. Wang, 'Die "Vita domini nostri Jesu Christi" und deren chinesische Übersetzung "Jincheng Shuxiang". Ein Geschenk Herzog Maximilians I. von Bayern für den Kaiser von China', in *Die Wittelsbacher und das Reich der Mitte. 400 Jahre China und Bayern (The House of Wittelsbach and the Middle Kingdom - 400 years of relations between China and Bavaria)*, München, Hirmer, 2009, 112-117.

India

See also 89, 490, 557, 967.

244. V. Poggi, 'Gesuiti e Diamper', in G. Nedungatt (ed.), *The Synod of Diamper revisited,* Rome, Pontificio Istituto Orientale, 2001, 105-133.

245. S. Abreu, 'Jesuit formation uncovered. A down-top view', in D. de Mendonça (ed.), *Jesuits in India. Vision and challenge,* Gujarat Sahitya Prakash / Goa, Xavier Centre of Historical Research, 2003, 247-257.

246. J. Lederle, 'Die südindischen Jesuitenmissionem im Spannungsfeld der europäischen Machtinteressen der Frühen Neuzeit', in J. Meier (ed.),

Sendung – Eroberung – Begegnung: Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock, Wiesbaden, Harrassowitz, 2005, 159-178.

247. M.C. Osswald, 'Die Entstehung des *Modo Goano.* Der indische Charakter der Jesuitenkunst in Goa zwischen 1542 und 1655', in J. Meier (ed.), *Sendung – Eroberung – Begegnung: Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock,* Wiesbaden, Harrassowitz, 2005, 139-158.

248. D. Kamath & H. Fernandes (eds.), *The burning bush. A history of the Karnataka Jesuit Province of the Society of Jesus,* 2 vols., Bangalore, Loyola Mandir, 2006.

249. J. Pereira, 'Bom Jesus 1594-1605, and the tomb of Xavier in Velha Goa', in his *Churches of Goa. Monumental legacy,* New Delhi, Oxford University Press, [2]2006, 58-67.

250. J. Lourdu Prasad, *Mysore mission. From Jesuits to Missions Étrangères de Paris (1759-1848). With special reference to missionary activities of J.A. Dubois MEP,* Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 2007, 171 p.

251. D. de Mendonça, *Jesuits in India. History and culture,* Goa, Xavier Centre of Historical Research, 2007, 237 p.

252. H. Didier, 'Muslim heterodoxy, Persian Murtaddun and Jesuit missionaries at the court of King Akbar (1580-1605)', *The Heythrop Journal* 49 (2008), 898-938.

Indonesia

253. E. Bolsius, N. Halsema & A. Heuken, *150 Tahun Serikat Jesus di Indonesia secara visual,* Jakarta, Cipta Loka Caraka, 2009, 72 p.

254. A. Heuken, *150 Tahun Serikat Jesus berkarya di Indonesia,* Jakarta, Cipta Loka Caraka, 2009, 272 p.

255. G. Soetomo, *Semangat Lebih Yesuit from good to great,* Jakarta, Obor, 2009, 227 p.

Japan

256. N. Trigault, *Les triomphes chrétiens des martyrs du Japon (1624),* Limoges, Pulim, 2006, 267 p.

257. A. Boscaro, *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone (1549-1639),* Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2008, 353 p.

258. A. Kawaguchi, 'Fides no doxi', *Omslag* 03 (2008), 11.
By Luis de Granada, printed by the Jesuits in Japan, 1592; only known copy in the University Library of Leiden.

259. J. Sasaki & M. Sasaki, 'The origins of techniques of painting on gold leafed ground - Influence of Christian painting' [in Japanese], *Museum. The Bimonthly Magazine of the Tokyo National Museum* 613 (2008), 7-25.

260. J. Shirai, 'Hiragana Ligatures of the Jesuit Mission Press in Japan', *Journal of Asian and African Studies* 76 (2008), 5-20.

261. N. Kouamé, '"Les lettres du Japon". Un projet franco-canadien de numérisation de sources jésuites', *Histoire & Missions Chrétiennes* 9 (2009), 182-186.

Lebanon

262. R. Herzstein, 'La diversité des études orientales à l'université Saint-Joseph de Beyrouth durant les premières décades de son existence (1875-1914)', *Oriente Moderno* 86 (2006), 313-330.

263. R. Herzstein, 'La France et le retour des Jésuites au Levant au sein de la communauté maronite: un nouveau modèle de compromis pédagogique', *Journal d'étude des relations internationales au Moyen-Orient* 2 (2007), 97-105.

264. R. Herzstein, *L'Université Saint Joseph de Beyrouth. Fondation et fonctionnement de 1875 à 1914,* Bruxelles, Le Cri, 2008, 240 p.

265. R. Herzstein, 'Les pères jésuites et les Maronites du Mont Liban: l'Université Saint-Joseph de Beyrouth', *Histoire & Missions Chrétiennes* 9 (2009), 149-175.

266. C. Libois, *La Compagnie de Jésus au «Levant». La Province du Proche-Orient. Notices Historiques,* Achrafieh, Beyrouth, Dar El-Machreq, 2009, 416 p.

Macao

267. C. Guillén Nuñez, *Macao's Church of Saint Paul: A glimmer of the Baroque in China,* Hongkong, HK University Press, 2008, 196 p.

Philippines

268. P.A. Fabre, 'Un désir antérieur les premiers jésuites des Philippines et leurs *Indipetae* (1580-1605)', in P.A. Fabre & B. Vincent (eds.), *Missions religieuses modernes "notre lieu est le monde",* Rome, École Française de Rome, 2007, 71-88.

269. P. Girard a.o., '"Fraile mozos y de pocas letras?" Quatre ordres religieux (augustins, dominicains, franciscains, jésuites) aux Philippines entre 1572 et 1605', in P.A. Fabre & B. Vincent (eds.), *Missions religieuses modernes "notre lieu est le monde",* Rome, École Française de Rome, 2007, 113-172.

D. EUROPE

270. P. Shore & M. Whitehead, 'Crisis and survival on the peripheries: Jesuit culture, continuity, and change at opposite ends of continental Europe, 1762-1814', *History of Universities* 24 (2009), 173-205.

Albania

271. M.W.E. Peters, *Der älteste Verlag Albaniens und sein Beitrag zu Nationalbewegung, Bildung und Kultur: die "Buchdruckerei der Unbefleckten Empfängnis" zu Shkodra (1870-1945),* Hamburg, Verlag Dr. Kovač, 2007, 700 p.

Austria

272. E. Hastaba, 'Jesuitenspiele in Innsbruck (1562-1773)', in K. Drexel & M. Fink, *Musikgeschichte Tirols, Band 2. Von der Frühen Neuzeit bis zum Ende des 19. Jahrhunderts,* Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 2004, 375-413.

273. K.H. Neufeld, 'Canisianum 150 Jahre', *Zeitschrift für Katholische Theologie* 130 (2008), 274-297.

Belgium

274. J.L. Meulemeester, 'Over een zeldzaam Brugs druksel' [Philippe Taisne, *Den H. Franciscus Xaverius van de Societeyt Jesu, voor besonderen patroon tegen de peste,* Brugge 1666], *Biekorf* 104 (2002), 357-361.

275. J. Verberckmoes, 'Feest overzee. Zuid-Nederlandse jezuïeten en muziek in de Nieuwe Wereld', in J. Verberckmoes (ed.), *Vreemden vertoond. Opstellen over exotisme en spektakelcultuur in de Spaanse Nederlanden en de Nieuwe Wereld,* Leuven, Peeters, 2002, 207-219.

276. F. Caudron, 'Jezuïeten en de hongersnood te Aalst (1709)', *Het Land van Aalst* 55 (2003), 70-73.

277. J. Verberckmoes, 'Immer kloekmoedig: emoties van zeventiende-eeuwse Japanse christelijke martelaars', in M. Van Vaeck a.o. (eds.), *De steen van Alciato. Literatuur en visuele cultuur in de Nederlanden: opstellen voor prof. dr. Karel Porteman,* Leuven, Peeters, 2003, 615-632.

278. J. Verberckmoes & G. Proot, 'Japonica in the Jesuit drama of the Southern Netherlands', *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 5 (2003), 27-47.

279. B. Op de Beeck, 'Boeken uit de bibliotheken van de Engelse jezuïetencolleges te Brugge, bewaard in de verzamelingen "Ville de Bruxelles"', in P. Delsaerdt & K. de Vlieger-de Wildt (eds.), *Boekgeschiedenis in Vlaanderen. Nieuwe instrumenten en benaderingen,* Brussel, Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten, 2004, 79-101.

280. A. Delfosse, 'La dévotion mariale, facteur d'identification dans les Pays-Bas', in M. Belissa a.o. (eds.), *Identités, appartenances, revendications identitaires (xvie-xviiie siècle),* Paris, Nolin, 2005, 65-74.

281. M. Matthei, 'Der Beitrag der flämischen Jesuiten in den Missionen Chiles (1628-1734)', in J. Meier (ed.), *Sendung – Eroberung – Begegnung: Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock,* Wiesbaden, Harrassowitz, 2005, 305-330.

282. I. Reesing, 'Notre-Dame de Foy: the reuse and dissemination of a late medieval figurine of the Virgin in the Low Countries', *Simiolus* 33 (2007/08), 145-165.

283. W. Derkse, 'Van Nijmegen naar Antwerpen en weer terug. Herinneringen van een Nederlands redactielid', *Streven* 75 (2008), 781-787.

284. P. Desmette, 'Du collège des Jésuites au séminaire de Monseigneur Hirn', in M. Maillard-Luypaert, *Séminaire de Tournai. Histoire – Bâtiments – Collections,* Leuven, Peeters, 2008, 1-12.

285. J. Gerits, "Geen gezonde zoeker'. Katholieken over Gerard Walschaps geloofsafval', *Streven* 75 (2008), 811-821.

286. R. Godding, 'Roma, gli Acta Sanctorum e la divina Sophia', in A. Volpato (ed.), *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano,* Roma, Viella, 2008, 525-534.

287. M. Hermans, 'La fondation des colleges jésuites dans les Pays-Bas et la principauté de Liège, et l'intervention des pouvoirs urbains', in *Église, pouvoir civil et enseignement (XVIe-XVIIIe siècle),* Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2008, 9-31.

288. F. Kurris, 'Van Studiën naar Streven', *Streven* 75 (2008), 773-780.

289. J. Luyten, 'Ad Majorem Dei Gloriam. Het archief van de Vlaamse Jezuieten in Heverlee', *Nieuwsbrief KADOC* 9-10 (2008), 4-7.

290. M. Maillard-Luypaert (ed.), *Séminaire de Tournai. Histoire, Bâtiments, Collections,* Leuven, Peeters, 2008, 279 p.

291. G. De Schrijver, 'Streven en de bevrijdingstheologie', *Streven* 75 (2008), 798-810.

292. H. Simissen, "Half Europa is weer vol vaandels…'. Streven over het nationaalsocialisme', *Streven* 75 (2008), 822-833

293. A. Welkenhuysen, 'Het Luikse prijsboek van 1664 nader bekeken', *Limburg-Het Oude Land van Loon* 87 (2008), 225-238.

294. Sint-Carolus Borromeuskerk te Antwerpen, Antwerpen, vzw Monumentale Kerken Antwerpen, 2008, 24 p.

295. P. Begheyn a.o. (eds.), *Jesuit books in the Low Countries 1540-1773. A selection from the Maurits Sabbe Library,* Leuven, Maurits Sabbebibliotheek / Peeters, 2009, 309 p.

296. P. Begheyn, 'Jesuits in the Low Countries and their publications', in P. Begheyn a.o. (eds.), *Jesuit Books in the Low Countries 1540-1773,* Leuven, Peeters, 2009, xxi-xxv.

297. L. Boeve & J. Roegiers, *Collegium Veteranorum Aedes Sacrae Facultatis,* Leuven, Peeters, 2009, 51 p.

298. A. De Bruycker, '"To the adornment and honour of the city": The mathematics course of the Flemish Jesuits in the seventeenth century', *British Society for the History of Mathematics Bulletin* 24 (2009),135-146.

299. H. Callewier, '"The foundation of all our affairs": A history of the archives of the Old Jesuit Order in the southern Low Countries', *Archief- en Bibliotheekwezen in België* 80 (2009), 209-223.

300. N. Golvers, 'Zuid-Nederlands drukwerk in China tijdens de zeventiende en de achttiende eeuw', in W. Thomas & E. Stols (eds.), *Een wereld op papier. . Zuid-Nederlandse boeken, prenten en kaarten in het Spaanse en Portugese wereld,* Leuven, Acco, 2009, 299-318.

301. N. Golvers, 'La circulación de impresos procedentes de los Paises Bajos Meridionales en China en los siglos XVII e XVIII', in W. Thomas & E. Stols (eds.), *Un mundo sobre papel. Libros y grabados flamencos en el Imperio Hispanoportugués (siglos XVI - XVIII),* Leuven / Antwerpen, Acco / Plantijn, 2009, 283-302.

302. B. Joassart, *Editer les martyrologes. Henri Quentin et les Bollandistes. Correspondance*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2009, 235 p.

303. B. Joassart, 'Mauristes et Bollandistes. Documents inédits', *Analecta Bollandiana* 126 (2009), 337-369.

304. B. Joassart, 'Antoine Wyon d'Hérouval, correspondant des anciens Bollandistes', *Analecta Bollandiana* 126 (2009), 370-373.

305. B. Joassart, 'Monseigneur Louis Duchesne et le Modernisme d'après sa correspondance avec les Bollandistes', in *H. Wolf & J. Schepers, "In wilder zügelloser Jagd nach neuem". 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholische Kirche,* Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2009, 151- 170.

306. L. Kenis, 'The Maurits Sabbe Library and its collection of Jesuit books', in P. Begheyn a.o. (eds.), *Jesuit Books in the Low Countries 1540-1773,* Leuven, Peeters, 2009, xi-xix.

Czech Republic

307. K. Mačak & Z. Uhlíř, 'Počatky kombinatoriky v pražském Klementinu', Liberec, Technická univerzita, 2000, 35 p.

308. K. Mačak & Z. Uhlíř, 'Počatky fyziky v pražském Klementinu', in *XVIII. zbornik dejín fyziky. Slovenská spoločnosť' pre dejiny vied a techniky pri SAV,* Bratislava, Slovenská spoločnosť' pre dejiny vied a techniky pri SAV a Odborná skupina dejín a metodológie fyziky SFS, 2001, 7-33.

309. T. Bardi, 'Il teatro della morte. Ikonografie námětů dobré smrti a Kristovy krve v šoproňské sbirce jezuitských jevištních návrhů' in O. Fejtová a.o. (eds.), *Barokní Praha - Barokní Cechie 1620-1740. Sborník příspěvků z vědecké konference o fenoménu baroka v Čechách,* Praha, Archiv hl. m. Prahy: Scriptorium, 2004, 889-904.

310. L. Sršeň, 'Barockni jezuitské muzeum jako prostředek k poznáváni světa', in J. Royt & P. Nevímova (eds.), *Album amicorum. Sborník ku poctě prof. Mojmíra Horyny,* Praha, Ústav pro dějiny umění filozofické fakulty Univerzity Karlovy, 2005, 94-99.

311. M. Šronek, 'Jezuité a jejich vztah k obrazům', and 'Jezuité a tvorba J.J. Heinsche', in his *Jan Jiří Heinsch (1647-1712). Malíř barokní zbožnosti* [Painter of baroque piety], Praha, Gallery [etc.], 2006, 14-24, and 32-89.

312. S. Binková, 'Mover las fronteras. Los jesuitas bohemios en México que participaron en las expediciones a los ríos Gila y Colorado (Adán Gilg, Ignacio Xavier Keller y Wenceslao Linck)', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas* , Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2007, 443-479.

313. I. Čornejová, 'Jezuité v českých dějinách. Historie a bajky o jezuitech', in K. Mráz & V. Chroust (eds.), *Barokní jezuitské Klatovy,* Klatov, KLAS Klatovská sympozia 02, 2007, 10-22.

314. J. Havlík, 'Vojenští kaplani z řad Tovaryšstva Ježíšova a válka s Osmanskou říší v letech 1683-1699', in K. Mráz & V. Chroust (eds.), *Barokní jezuitské Klatovy,* Klatov, KLAS Klatovská sympozia 02, 2007, 59-63.

315. M. Herold, 'Klatovcký kostel Neposkvrněného početí Panny Marie a sv. Ignáce z Loyoly. Příběh jedné stavby Tovaryšstva Ježíšova (1656-1773)', in K. Mráz & V. Chroust (eds.), *Barokní jezuitské Klatovy,* Klatov, KLAS Klatovská sympozia 02, 2007, 111-160.

316. A. Kubišta, 'Die Berufung des Jesuitenordens nach Böhmen und die Anfange der Tätigkeit des Ordens', in R. Decot (ed.), *Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556,* Mainz, Philippe von Zabern, 2007, 87-97.

317. J. Mikulec, '"Radůjte se, ó Čechové, mariánští sodálové." Jezuitská bratrstva v Klatovech v 17. a 18. století', in K. Mráz & V. Chroust (eds.), *Barokní jezuitské Klatovy,* Klatov, KLAS Klatovská sympozia 02, 2007, 74-83.

318. K. Mráz & V. Chroust (eds.), *Barokní jezuitské Klatovy,* Klatov, KLAS Klatovská sympozia 02, 2007, 166 p.

319. K. Valentová, 'Jezuitské gymnasium počátku 18. století', in K. Mráz & V. Chroust (eds.), *Barokní jezuitské Klatovy,* Klatov, KLAS Klatovská sympozia 02, 2007, 100-110.

Denmark

320. D. Enger, *Heart and mind: The Jesuit vision of formation in a Danish context,* Kobenhavn, Niels Steensens Gymnasium, 2008, 39 p.

France

See also 412.

321. L. Lecomte, 'Rouen, chapelle du college des Jésuites', in *Rouen et Pays de Caux, Congrès archéologique de France, 161e session, 2003,* Société française d'archéologie, 2005, 253-259.

322. J. Russell, 'The last students at the Scots College, Douai', *The Innes Review* 58 (2007), 222-225.

323. M.C. Flageat, *Les Jésuites français dans la Grande Guerre : témoins, victimes, héros, apôtres,* Paris, Les Éditions du Cerf, 2008, 597 p.

324. A.S. Kalck, 'Le collège des Jésuites, à Carpentras', *Études Comtadines. L'art et l'histoire en Comtat Venaissin* 8/4 (2008), 2-36; 9/10 (2008), 2-35.

325. C. Maire, 'Des comptes rendus des Constitutions jésuites à la Constitution civile du clergé', in L. Gallois & P. Goujon (eds.), *Religion et politique au temps des Lumières,* Paris, Médiasèvres, 2008, 73-107.

326. A. Bruter, 'Le théâtre comme image de l'histoire: sur la scène du collège Louis-le-Grand au XVIIIe siècle', in E. Flamarion (ed.), *La chair et le verbe: Les jésuites de France au 18e siècle et l'image,* Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2009, 179-197.

327. E. Flamarion (ed.), *La chair et le verbe: Les jésuites de France au 18e siècle et l'image,* Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2009, 216 p.

328. E. Flamarion, 'Jésuites de France théoriciens et practiciens de l'image: du XVIe au XVIIIe siècle. La chair et le verbe', in E. Flamarion (ed.), *La chair et le verbe: Les jésuites de France au 18e siècle et l'image,* Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2009, 9-44.

329. N. Lecomte, 'Un danseur d'exception sur les tréteaux de Louis-le-Grand: Michel Blondy (1676?-1739)', in E. Flamarion (ed.), *La chair et le verbe: Les jésuites de France au 18e siècle et l'image,* Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2009, 135-157.

Germany

See also 553.

330. U. Glüsenkamp, '"Reditus ex missione". Missionare aus der Oberdeutschen und den beiden rheinischen Provinzen der Gesellschaft Jesu nach der Vertreibung aus den Ländern des portugiesischen und spanischen Patronats', in J. Meier (ed.), *Sendung – Eroberung - Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock,* Wiesbaden, Harrasowitz, 2005, 383-404.

331. T. Kaufmann, 'Protestantische, vornehmlich lutherische Anti-Jesuitenpublizistik zwischen 1556 und 1618', in his *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts,* Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, 205-299.

332. H. Moll (ed.), *Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts,* II, Paderborn, Ferdinand Schöningh-Verlag, [4]2006, 779-797, 1214-1221, 1251-1252.
Regarding Johannes Albrecht, Werner Barkholt, Augustin Benninghaus, Alfred Delp, Alois Grimm, Albert Maring, Heribert Schultz, Konrad Lerch; and Bernhard Lisson, Gregor Richert, Gerhard Pieper.

333. R. Decot, Anfänge der Jesuiten in Mainz und ihre historische Forschung zum Erzstift, in R. Decot (ed.) *Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556,* Mainz, Philippe von Zabern, 2007, 41-65.

334. H. Gier, 'Die Stapelstadt der katholischen Buchhandlung in Deutschland: Augsburg als Verlagsort jesuitischen Schrifttums vor und nach der Aufhebung der Gesellschaft Jesu', *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben* 101 (2007), 151-170.

335. C. Goetz, *St.-Canisius-Kirche Berlin-Charlottenburg,* Lindenberg, Kunstverlag Josef Fink, 2007, 32 p.

336. H. Moll, *Martyrium und Wahrheit. Zeugen Christi im 20. Jahrhundert,* Bierbronnen, Weilheim, [3]2007, 238
Regarding Werner Barkholt, Augustin Benninghaus, Alfred Delp, Alois Grimm, Johann Maria Lenz, Max Pribilla, Archbishop Eduard Profittlich.

337. F. Pohle, 'Neue Funde zur Geschichte des Jesuitentheaters in Osnabrück und Meppen', *Osnabrücker Mitteilungen* 112 (2007), 93-133.

338. V. Arnke, '"Aus demb friede in newe unruhe". Der Jesuitenstreit nach dem Westfälischen Frieden aus der Sicht des Stadtrats und Ernst Augusts II', *Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück* 113 (2008), 77-109.

339. F. Burkhardt & P. Habermehl, *Die Neustadter Pfarrchronik der Jesuiten 1686-1755: Ein Dokument der Gegenreformation,* Neustadt an der Weinstraße, Bezirksgruppe Neustadt im Historischen Verein der Pfalz, 2008, 240 p.

340. C. von Collani, 'Theaterstücke mit chinesischen Themen auf bayerischen Jesuitenbühnen", in C.P. Hartmann & A.Schmid, *Bayerisch-chinesische Beziehungen in der frühen Neuzeit,* München, Verlag C.H. Beck, 2008, 35-72.

341. M.J. Halvorson, 'Jew and Jesuits in a confessional age: Heinrich Heshusius and the boundaries of community in Hildesheim', *The Sixteenth Century Journal* 39 (2008), 639-655.

342. R. Haub & D. Wittmann (eds.), *Die Lepanto-Monstranz in Maria de Victoria in Ingolstadt,* Würzburg, Echter Verlag, 2008, 151 p.

343. R. Haub, *Die Jesuitengruft in der Studienkirche Dillingen an der Donau,* Lindenberg, Kunstverlag Josef Fink, 2008, 63 p.

344. A. Heinz, 'Neuafbruch in Gottesdienst und Seelsorge nach dem Konzil von Trient (1545-1563) im Erzbistum Trier. Die Bedeutung der Jesuiten für die Erneuerung des religiösen Lebens', in his *Liturgie und Frömmigkeit. Beiträge zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte des (Erz)Bistums Trier und Luxemburgs zwischen Tridentinum und Vatikanum II,* Trier, Kliomedia, 2008, 47-68.

345. P. Kopf, *Die Jesuiten in Württemberg 1920-2004: Ihr Wirken in Stella Maris,* Ulm, Jan Thorbecke, 2008, 88 p.

346. J. Meyer zu Schlochtern, *Die Landschaftsgemälde von Carl Ferdinand Fabritius und die Portraitsammlung aus dem ehemaligen Paderborner Jesuitenkolleg in der Theologischen Fakultät Paderborn,* Paderborn, Theologische Fakultät Paderbron, 2008, 48 p.

347. K.H. Neufeld, 'Canisianum 150 Jahre', *Zeitschrift für Katholische Theologie* 130 (2008), 274-297.

348. U. Rhode, 'Die Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen. Theologische Fakultät SJ - Frankfurt am Main', *Ordenskorrespondenz* 49 (2008), 154-158.

349. S.W. Römmelt, 'Das wittelsbachisch-jesuitische Reich der Mitte. Bayern, die Gesellschaft Jesu und das frühneuzeitliche Wissen über China', in C.P. Hartmann & A.Schmid, *Bayerisch-chinesische Beziehungen in der frühen Neuzeit,* München, Verlag C.H. Beck, 2008, 73-97.

350. S.W. Römmelt, 'Späthumanistisches Herrscherlob zwischen ratio und religio: Das "Carmen Heroicum" des Johannes Posthius (Würzburg 1573) und die jesuitische "Elegia" in den "Trophaea Bavarica" (München 1597)', in A. Schmid (ed.), *Justus Lipsius und der europäische Späthumanismus in Oberdeutschland,* München, C. H. Beck, 2008, 125-141.

351. W. Schaffer, 'Die Jesuiten in Gorheim 1852-1872', in H. Smolinsky (ed.), *Geschichte der Erzdiözese Freiburg. Band 1: Von der Gründung bis 1918,* Freiburg, Herder, 2008, 403-404.

352. V. Seibel (ed.), *Was bedeutet Dir Jesus Christus? 85 Jesuiten geben eine persönliche Antwort,* Würzburg, Echter Verlag, 2008, 96 p.

353. H. Wiedmeyer, 'Fünf Totenbretter - Fünf Lebenszeichen', *Pater-Rupert-Mayer-Gymnasium der Erzdiözese München und Freising. Jahresbericht* 2008/2009, 163-176.
Regarding Alfred Delp, Alois Grimm, Johann Nepomuk Schwingshackl, Rupert Mayer and Karl Albrecht.

354. I. Zacher, 'Der Kirchenschatz der Jesuiten- und Hofkirche St. Andreas', in *St. Andreas in Düsseldorf. Die Hofkirche und ihre Schätze,* Düsseldorf, Grupello, 2008, 84-117.

355. L. Altmann, *München. Bürgersaal,* Regensburg, Schnell & Steiner, [5]2009, 38 p.

356. U. Bleyenberg a.o. (eds.), *Kapelle - Schule - Missionspfarrei: Katholischer Neubeginn in Mecklenburg nach der Reformation. Jahresberichte der Schweriner Jesuiten von 1712 bis 1770,* Schwerin, Heinrich-Theissing-Institut, 2009, 140 p.

357. D. Crook, 'A sixteenth-century catalog of prohibited music', *Journal of the American Musicological Society* 62 (2009), 1-79.
Regarding St. Michael in Munich.

358. P.C. Hartmann, 'Bildung und Kultur im "deutschen Rom". 450 Jahre Jesuiten in München', *Stimmen der Zeit* 134 (2009), 531-544.

359. A. Leugers, *Jesuiten in Hitlers Wehrmacht. Kriegslegitimation und Kriegserfahrung,* Paderborn [etc.], Ferdinand Schöningh, 2009, 224 p.

360. A. Schmid, 'Das Jesuitenkolleg St. Michael zu München als Vorläufer der kurfürstlichen Akademie der Wissenschaften', *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 72 (2009), 343-358.

361. V. Seibel (ed.), *Was bedeutet Dir Jesus Christus? 85 Jesuiten geben eine persönliche Antwort,* Würzburg, Echter, ²2009, 94 p.

362. R. Suntrup, '"Höhere Bildung" im 17. Jahrhundert. Die Schola Carolina in Osnabrück auf dem Weg vom Humanistischen Gymnasium zur Jesuitenuniversität', in A.A. MacDonald a.o. (eds.), *Christian humanism. Essays in honor of Arjo Vanderjagt,* Leiden / Boston, Brill, 2009, 379-379.

363. G. Tüskés & E. Knapp, 'Die ungarische Geschichte im lateinischen Jesuitendrama des deutschsprachigen Kulturraums', *AHSI* 78 (2009), 53-116.

364. Kapelle - Schule - Missionspfarrei: Katholischer Neubeginn in Mecklenburg nach der Reformation. Frühe Geschichte der Gemeinde St. Anna zu Schwerin in Texten und Bildern sowie Begleitband zur Ausstellung, Schwerin, Heinrich-Theissing-Institut, 2009, 140 p.

Hungary

See also 423.

365. J. Nemeš, 'Prehl'ad dejín Spoločnosti Ježisovej v Uhorsku a Sedmohradsku v 16. storoči' [Survey history of the Society of Jesus in Hungary and Transylvania in the 16th century], in P. Zmátlo, *Ružombersky historický zborník I,* Ružomberok, Katolicka univerzita, 2007, 139-159.

366. G. Tüskés & E. Knapp, 'Die ungarische Geschichte im lateinischen Jesuitendrama des deutschsprachigen Kulturraums', *AHSI* 78 (2009), 57-120.

Italy

See also 412, 415.

367. D. Fortin, *L'esperienza di villa S. Ignazio. Settant' anni di formazione di giovani e adulti a Trento,* Gardolo, Erickson, 2004, 395 p.

368. D. Brunello, *Manoscritti dell'Archivio storico della ex Provincia Torinese della Compagnia di Gesù*, Milano, Provincia d'Italia della Compagnia di Gesù. Archivio dell'Italia Settentrionale, 2006, 42 p.

369. P. Gilbert, *Universitas nostra Gregoriana. La Pontificia Università Gregoriana ieri ed oggi,* Roma, ADP, 2006, 377 p.

370. R. Bernabei, *Chiese di Roma,* Milano, Mondadori Electa, 2007, 399 p. Contains the following articles: 'Chiesa del Santissimo Nome di Gesù' (56-59), 'Chiesa di Sant'Ignazio' (74-77), 'Chiesa di Sant'Andrea al Quirinale' (211-214), 'Chiesa di San Saba' (295-297), 'Chiesa di Santo Stefano Rotondo' (256-258).

371. G. Brienza, *I gesuiti e la rivoluzione italiana nel 1848,* Chieti, Solfanelli, 2007, 63 p.

372. P. Broggio, 'Roman doctrinal orthodoxy and periphery's expectations: The Collegium Germanicum and the teaching of scholastic theology (1552-1600)', in R. Decot (ed.), *Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556,* Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 2007, 67-85.

373. F. Cultrera, 'Al servizio di Palermo - Vent'anni di formazione politica all'Istituto Arrupe', *Aggiornamenti Sociali* 58 (2007), 376-382.

374. B. Filippi, 'La mise en vision dans le théâtre jésuite à Rome', in A. Piéjus (ed.), *Plaire et instruire. Le spectacle dans les collèges de l'Ancien Régime,* Rennes, PUR, 2007, 71-83.

375. G. Galasso (ed.), 'I primi anni di Ferdinando IV: politica estera, matrimonio del Re ed espulsione dei gesuiti', in his *Storia d'Italia, XV-4: Il Regno di Napoli: il Mezzogiorno borbonico e napoleonico (1734-1815),* Torino, UTET, 2007, 379-405.

376. F. Occhetta, *Jesuitas y papas, la guerra y la paz. La evolución del pensamiento de la Santa Sede sobre la Guerra y la paz leída por los jesuitas de la Civiltà Cattolica,* Madrid, Ediciones Endymion, 2007, 316 p.

377. L. Rice, 'Pomis sua nomina servant': The emblematic thesis prints of the Roman seminary', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 70 (2007), 195-246.

378. M. Gilbert, *L'institut biblique pontifical. Un siècle d'histoire (1909-2009),* Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2008, 488 p.

379. 380. P.F. Grendler, 'The life and death of the university of Mantua, 1624-1630', *The Journal of the Historical Society* 8 (2008), 601-626.

380. M.A. Lewis, 'The Jesuit institutionalization of the Studia Humanitatis: two Jesuit humanists in Naples', in *The Renaissance in the streets, schools, and studies. Essays in honour of Paul F. Grendler,* Toronto, Victoria University in the University of Toronto, 2008, 87-100.

381. C. Mattaloni (ed.), *Gesuiti a Cividale del Friuli. I "Manuscripta Forojuliensia",* Udine, Arti grafiche friulane, stampa, 2008, 186 p.

382. P.P. Murphy, '"Your Indies": the Jesuit mission at the Santa Casa di Loreto in the sixteenth century', in *The Renaissance in the streets, schools, and studies. Essays in honour of Paul F. Grendler,* Toronto, Victoria University in the University of Toronto, 2008, 211-231.

383. A.A. Witte, 'Rome: the Casa Professa-Apartment', in his *The artful hermitage: the Palazzetto Farnese as a counter-reformation diaeta,* Roma, l'ERMA" di Bretschneider, 2008, 65-80.

384. A.A. Witte, 'The garden of Sant' Andrea al Quirinale', in his *The artful hermitage: the Palazzetto Farnese as a counter-reformation diaeta,* Roma, l'ERMA" di Bretschneider, 2008, 102-114.

385. M. Gilbert, *The Pontifical Biblical Institute. A century of history (1909-2009),* Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2009, 494 p.

386. M. Gilbert, *L'institut biblique pontifical: un siècle d'histoire (1909-2009),* Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2009, 488 p.

387. P.F. Grendler, *The university of Mantua, the Gonzaga, and the Jesuits, 1584-1630,* Baltimore / London, The Johns Hopkins University Press, 2009, 287 p.

388. P.F. Grendler, 'Via e morte dell'Universita' di Mantova, 1624-1630', *Civiltá Mantovana* 127 (2009), 82-111.

389. B. Majorana, 'Selecciones oratorias y modos de predicación en las misiones rurales de los jesuitas italianos (siglos XVI-XVIII)' in P. Chinchilla

& A. Romano (eds.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica,* Mexico D.F., Universidad Iberoamericana, 2009, 327-353.

390. A. Maldavsky, 'Società urbana e mobilità missionaria: i Milanesi e la missione lontana all'inizio del Seicento', *Rivista di Storia del Cristianesimo* 6 (2009), 159-184.

391. G. Murry, 'Cardinals, inquisitors, and Jesuits: Curial patronage and Counter-Reformation in Cosimo I's Florence', *Renaissance and Reformation* 32 (2009), 5-26.

Lithuania

392. S. Rinkinys, *Jezuitai lietuvoje ir pasaulyje: XX A. patirtis,* Mainz, Lietuvos jezuitu provincija, 2008, 217 p.

393. Jesuits in Lithuania (1608-2008): *Life, work, heritage: International conference on the 400th jubilee of the founding of the Jesuit Province of Lithuania,* Vilnius, Lietuvos nacionalinis muziejus, 2008, 62 p.

The Netherlands

See also 283, 288, 291, 296, 306.

394. M. Poorthuis & T. Salemink, 'Katholieke beelden over de islam. Nederland 1918-1941', *Trajecta* 16 (2007), 335-373.
Regarding Jan ten Berge, Joseph Houben and Piet Zoetmulder, 360-366.

395. O.S. Lankhorst & D. Timmerman (reds.), *Bibliografie van Katholieke Nederlandse Periodieken. Deel 2. Cultuur en ontspanning,* Nijmegen, Valkhof Pers, 2008, 348 p.
The following Dutch Jesuit journals are treated: *Boekenschouw* (44-48), *Bijdragen* (59-62), *Katholiek Cultureel Tijdschrift* (123-124), *Katholiek Cultureel Tijdschrift Streven* (124-125), *Streven* (259-260), and *Studiën* (262-263).

396. B.J.I. Stagge, *Jezuïeten in de stad Groningen,* Bedum, Profiel, 2008, 128 p.

397. P. Begheyn, *Inventaris van het archief van de jezuïeten in Nederland 1540-1773,* Nijmegen, Archief van de Nederlandse Jezuïeten (ANSI), 2009, 153 p.

398. P. Begheyn, '"Uwe u toegenegen vriend". Jan Toorop en de jezuïeten', in: P. Begheyn & R. Priem (eds.), *Jan Toorop studies. Essays over zijn werk en correspondentie in de collectie van Museum Het Valkhof*, Zwolle, Waanders Uitgevers / Nijmegen, Museum Het Valkhof, 2009, 82-111.

399. P. Begheyn, 'The oldest Jesuit library catalogue in the Dutch Republic: The book collection at Delft (1614)', in: Pedro F. Campa & Peter M. Daly (eds.), *Emblematic images and religious texts: Studies in honor of G. Richard Dimler, S.J.*, Philadelphia, Saint Joseph's University Press, 2009, 71-86.

400. P. Begheyn a.o. (eds.), *Jesuit books in the Low Countries 1540-1773. A selection from the Maurits Sabbe Library*, Leuven, Maurits Sabbebibliotheek / Peeters, 2009, 309 p.

401. T.A.M. van den Beld, *"Katholieke jongens uit den beschaafden stand". Het jezuïeteninternaat te Katwijk aan den Rijn, Den Haag en Zeist (1831-1960) en katholiek Nederland*, Nijmegen, Valkhof Pers, 2009, 410 p.

402. M. Lindeijer, 'Godfried Bomans en de jezuïeten; of: Hoe de heiligen de Kerk verlieten', *Periodiek van het Godfried Bomans Genootschap* 31/1 (2009), 13-24.

403. P. van der Steen, *Keurkinderen. Hitlers elitescholen in Nederland* [a.o. Valkenburg], Amsterdam, Balans, 2009, 288 p.

404. A.F.C.M. Wolf, 'Het schoolarchief van het St. Canisiuscollege', *Nijmeegs Katern* 23 (2009), 82-89.

Poland

405. J. Trypućko a.o., *The catalogue of the book collection of the Jesuit College in Braniewo held in the University Library in Uppsala. Vol. 1. Introduction ; Manuscripts ; Incunabula, Katalog księgozbioru Kolegium Jezuitów w Braniewie zachowanego w Bibliotece Uniwersyteckiej w Uppsali. Vol. 1. Wstęp ; Rękopisy ; Inkunabuły*, Warszawa, Biblioteka Narodowa , 2007, 211 p.

406. J. Trypućko a.o., *The catalogue of the book collection of the Jesuit College in Braniewo held in the University Library in Uppsala. Vol. 2. The 16th and 17th century books / Katalog księgozbioru Kolegium Jezuitów w Braniewie zachowanego w Bibliotece Uniwersyteckiej w Uppsali. Vol. 2. Druki XVI-XVII w.*, Warszawa, Biblioteka Narodowa, 2007, 667 p.

407. J. Trypućko a.o., *The catalogue of the book collection of the Jesuit College in Braniewo held in the University Library in Uppsala. Vol. 3. Indexes/Katalog księgozbioru Kolegium Jezuitów w Braniewie zachowanego w Bibliotece Uniwersyteckiej w Uppsali.* Warszawa, Biblioteka Narodowa, 2007, 174 p.

408. T. Garwolinski, 'Dzieje biblioteki "Hosianum" (Braniewo - Olsztyn: 1565-2008)', *Fides. Biuletyn Bibliotek Koscielnych* 26-27 (2008), 59-72.

Portugal

409. C. de Castelnau l'Estoile, 'Élection et vocation. Le choix de la mission dans la Province jésuite du Portugal à la fin du XVIe siècle', in P.A. Fabre & B. Vincent (eds.), *Missions religieuses modernes "notre lieu est le monde"*, Rome, École Française de Rome, 2007, 21-43.

410. J.A. Ferrer Benimeli, 'Estudio comparative de la expulsion de los jesuitas de Portugal, Francia y España', in J.L. Castellano, *Homenaje a Don Antonio Domínguez Ortiz*, III, Granada, Universidad de Granada, 2008, 311-322.

411. A. Astorgano Abajo, 'Para uma periodização da literatura dos jesuítas portugueses expulsos (1759-1814)', *Brotéria* 169 (2009), 315-336.

412. M. Corrêa Monteiro, 'O pagamento das côngruas aos Jesuítas portugueses exilados em Itália no reinado de D. Maria I', *Brotéria* 169 (2009), 287-314.

413. M.d.L. Craveiro, 'O espaço jesuítico em Coimbra - em torno da expulsão e depois', *Brotéria* 169 (2009), 239-253.

414. I. Fernández Arrillaga & M. García Arenas, 'Dos caras de una misma expulsión. El destierro de los jesuitas portugueses y la reclusión de los misioneros alemanes', *Hispania Sacra* 61 (2009), 227-256.

415. I. Fernández Arrillaga, 'O desamparo dos Jesuítas Portugueses durante o seu desterro nos Estados Pontifícios', *Brotéria* 169 (2009), 271-285.

416. J.E. Franco & C. Vogel, 'Um acontecimento mediático na Europa da Luzes: A propaganda antijesuítica pombalina em Portugal e na Europa', *Brotéria* 169 (2009), 349-505.

417. M. García Arenas, 'Ecos de uma expulsão: paralelismos e divergências no desterro dos jesuítas ibéricos', *Brotéria* 169 (2009), 191-207.

418. A.J. Limpo Trigueiros, '«O negócio jesuítico» e o papel da política regalista portuguesa', *Brotéria* 169 (2009), 149-167.

419. N. Llewellyn, 'John V's chapel at São Roque', in M. Snodin & N. Lllewellyn (eds.), *Baroque 1620-1800. Style in the age of magnificence*, London, V & A Publishing, 2009, 194-203.

420. Z. Osório de Castro, 'Sob o signo da unidade. Regalismo vs. Jesuitismo', *Brotéria* 169 (2009), 113-134.

421. J.A. Ribeira de Carvalho, 'Jesuitismo e catolicismo em Portugal e a sua contestação nas vesperas da I República (1881-1910) - breve panorâmica histórica', *Brotéria* 168 (2009), 229-247.

Romania

See also 365.

422. É. Knapp, 'A nagyszebeni jezsuita színjátszás első szöveges emléke' [The first written mention of the Jesuit theater in Sibiu], in J. Demeter (ed.), *A magyar színház születése* [The birth of the Hungarian theatre], Miskolc, Miskolci Egyetemi, 2000, 221-230.

423. P. Shore, 'Jesuit missions and schools in eighteenth-century Transylvania and Eastern Hungary 1700-1773', in I. Monok & P. Ötvös (eds.), *Lesestoffe und kulturelles Niveau des niedrigen Klerus,* Szeged, Scriptum Rft, 2001, 101-118.

424. D. Kuźmina, 'Pierwsza misja jezuitów w Siedmiogrodzie w XVI wieku' [The first Jesuit mission in Siedmiogrod in the 16th century], *Przegląd humanistyczny* 49 (2005), 115-128.

425. P. Olasz, 'Der Jesuitenorden in Siebenbürgen 1858-1924', in J. Bahlcke & Krista Zach (eds.), *Kirche - Staat - Nation. Eine Geschichte der katholischen Kirche Siebenbürgens vom Mittelalter bis zum frühen 20. Jahrhundert,* München, IKGS Verlag, 2007, 477-478.

Russia

426. W. van den Bercken, 'Theological education for lay people in Russia, Belarus and Ukraine: A survey of the institutions', *The Journal of Eastern Christian studies* 3-4 (2003), 335-350.

427. M. Инглот [Inglot], *Общество Иисуса в Российской Империи (1772-1820 гг.) и его Роль в Повсеместном Восстановлении Ордена во всем Мире,* Москва, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006, 632 p.

428. R. Danieluk, *"Oecuménisme" au XIXe siècle. Jésuites russes et union des Églises d'après les Archives Romaines de la Compagnie de Jésus,* Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009, 314 p.

Slovakia

429. I. Kaefer, 'Pázmány és a szlovák nemzet kultúrája' [Pázmány and the culture of the Slovak nation], *Fons Tyrnaviensis* 1 (2006), 13-20.

Spain

See also 412.

430. V. Mateos Ripoll, 'Las bibliotecas de la Compañía de Jesús: el Colegio de Orihuela', in E. Giménez Lopes (ed.), *Y en el tercero perecerán: gloria caida y exilio de los jesuitas españoles en el s. XVIII,* San Vicente del Raspeig, Universidad de Alicante, 2002, 49-70.

431. I. Gutiérrez Pastor, 'La serie de la Vida de San Francisco Javier del Colegio Imperial de Madrid (1692) y otras pinturas de Paolo de Matteis en España', *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 16 (2004), 91-112.

432. P. Andrés González, 'La "Victoria de San Ignacio", de Diego Díez de Ferreras, dentro de la serie eucarística de la iglesia jesuita de San Miguel de Valladolid', *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 71 (2005), 275-300.

433. L. Victori i Companys, *El Instituto Químico de Sarrià 1905-2005,* Barcelona, Institut Químic de Sarrià, 2005, 235 p.

434. A. Novinsky, 'Conversos jesuítas e a Inquisição', in J.A. Escudero (ed.), *Intolerancia e Inquisición*, III, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales / Ministerio de Cultura, 2006, 149-160.

435. I. Arranz Roa, 'Las indias de aquí: misiones interiores en Castilla, siglos XVI y XVII', *Estudios Eclesiásticos* 82 (2007), 389-409.

436. A. Fernández González, 'Noticia gráfica de tres arquitecturas del Barroco sevillano: el antiguo Noviciado de los Jesuitas, la Iglesia de San Luis de los Franceses y las Escuelas de Primeras Letras', *Archivo Hispalense* 273-275 (2007), 335-349.

437. E. García Hernán, 'Relación con los jesuitas', in *Consejero de ambos mundos: vida y obra de Juan de Solórzano Pereira (1575-1655),* Madrid, Fundación Mapfre. Istituto de Cultura, 2007, 116-119.

438. L. Hervás y Panduro & A. Astorgano Abajo (eds.) *Biblioteca jesuítico-española (1759-1799),* Madrid, Libris, 2007, 833 p.

439. A. López de Aberasturi & F. Pérez Simón, *Javier. El Castillo redescubierto,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 2007, 281 p.

440. P.W. Manning, 'Publication protocol in the seventeenth-century Jesuit Province of Aragon', *Explorations in Renaissance Culture* 33 (2007), 133-160.

441. J. Menéndez Peláez, 'La hagiografía en el teatro jesuítico: los dos Santos Juanes', *Archivum* 57 (2007), 435-499.

442. F.L. Rico Callado, *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración,* Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2007, 388 p.

443. A. Astorgano Abajo, 'Los provinciales jesuitas vasco-navarros expulsos (1767-1773)', *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País* 64 (2008), 805-906.

444. B. Cano Echevarría a.o., '"Comfort without offence"? The performance and transmission of exile literature at the English College, Valladolid, 1592-1600', *Renaissance and Reformation* 31 (2008), 31-67.

445. C.A. Martínez Tornero, 'Las temporalidades urbanas de Barcelona después de la expulsion de los Jesuitas', *Revista de Historia Moderna* 26 (2008), 303-323.

446. C.A. Martínez Tornero, 'El colegio de Alagón tras la expulsión de los jesuitas', *Jerónimo Zurita. Revista de Historia* 83 (2008), 199-221.

447. R. Olaizola, 'L'acteur-image ou l'élève des collèges jésuites dans la politique de l'image. Les festivités de 1622', in M. Cruz de Carlos Verona a.o. (eds.), *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica. Usos y espacios,* Madrid, Casa de Velázquez, 2008, 119-133.

448. F. Pizarro Alcalde, 'El colegio de San Teodomiro de la Compañía de Jesús en Carmona (1619-1767)', *Carmona Revista de Estudios Locales* 6 (2008), 2583-2672.

449. A.J. Trigueiros, 'A Biblioteca Jesuítico-Española (1759-1799), de Lorenzo Hervás y Panduro: uma enciclopédia bio-bibliográfica dos jesuítas exilados no século XVIII', *Brotéria* 167 (2008), 181-190.

450. J. Vergara, 'El proceso de expropiación de la biblioteca de los jesuitas en Pamplona (1767-1774)', *Revista de Historia Moderna* 26 (2008), 325-342.

451. M. Vitse, 'Los jesuitas y el teatro en el Siglo de Oro: algunas reflexiones sobre un paradoja', in *Los mundos de Javier,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 2008, 445-457.

452. A. Astorgano Abajo, *La literatura de los jesuitas vascos expulsos (1767-1815),* Madrid, Delegación en Corete de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País, 2009, 501 p.

453. M. Bataillon & P.A. Fabre (eds.), *Les Jésuites dans l'Espagne du XVIe siècle, Paris,* Belles Lettres, 2009, 352 p.

454. J. Burrieza Sánchez, 'Los jesuitas: de las postrimerías a la muerte ejemplar', *Hispania Sacra* 61 (2009), 513-544.

455. N. Guasti, 'Rasgos del exilio italiano de los jesuitas españoles', *Hispania Sacra* 61 (2009), 257-278.

456. C. López Pego, 'El inusitado y extraño fenómeno vocacional de los estudiantes de la Universidad de Alcalá hacia la Compañía de Jésus (1545-1634)', *Hispania Sacra* 61 (2009), 159-190.

457. J. Sanjosé del Campo, 'La producción literaria de los jesuitas vascos expulsos (1767-1815)', *Razón y fe* 259 (2009), 285-294.

Switzerland

See 581.

Ukraine

458. P. Shore, 'History – The life and death of a Jesuit mission: The collegiums in Uzhgorod, Transcarpathia (1650-1773)', *The Slavonic and East European Review* 86 (2008), 601-633.

United Kingdom

459. J.V. McCabe, *The history of St Aloysius' College 1859-1999,* [Glasgow], St Aloysius' College, 2000, 223 p.

460. A. Smith, *The story of Campion House Osterley,* Osterley, James House, 2004, 200 p.

461. H. de Franceschi, 'Jésuites et bénédictins anglais: une conflictualité larvée aux temps de l'absolutisme jacobéen. Concurrence missionaire et affrontement doctrinal autour de l'affaire Thomas Preston (1611-1616)', *Cheiron* 43-44 (2006), 107-127.

462. J. Pepperney, 'The Elizabethan Jesuits and religious toleration', *Reformation* 12 (2007), 139-168.

463. B. Keegan, '"Bred a Jesuit": A simple story and late eighteenth-century English Catholic culture', *Huntington Library Quarterly* 71 (2008), 687-706.

464. R.H. Turner, '"A more unobserved and convenient location." A Derbyshire school reopened', *Recusant History* 29 (2008), 175-194.

465. M. King, 'Richard Stanihurst's Hebdomada Mariana. Catholic devotion and Spanish zeal', *De Gulden Passer* 87 (2009), 53-64.

466. A. Walsham, '"This newe army of Satan": The Jesuit mission and the formation of public opinion in Elizabethan England', in D. Lemmings & C. Walker (eds.), *Moral panics, the media and the law in early modern England,* Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009, 41-62.

467. M. Whitehead, '"Superior to the rudest shocks of adversity": English Jesuit education and culture in the long eighteenth century, 1688-1832',

in M. Hilton & J. Shefrin (eds.), *Educating the child in Enlightenment Britain: Beliefs, cultures, practices,* Ashgate, Aldershot, 2009, 131-146.

E. OCEANIA

Australia

468. G. Dening, *Church alive! Pilgrimages in faith 1956-2006,* Sydney, University of New South Wales Press, 2006, 292 p.

III. PERSONS

Abicht, Ludo (1936-), Jesuit until 1962

469. L. Abicht, *Het lunapark en andere plekken. Autobiografisch materiaal,* Kapellen, Uitgeverij Pelckmans, 2008, 239 p.

Acosta, José de (1540-1600)

470. M. Gnerre, 'José de Acosta y la sombra de Felipillo: las raíces sociolingüísticas y retóricas del rechazo de los intérpretes', in L. Laurencich-Minelli & P. Numhauser Bar-Magen (eds.), *El silencio protagonista: el primer siglo jesuita en el virreinato del Perú 1567-1667,* Quito, Ediciones Abya-Yala, 2004, 137-156.

471. E. Robles Ortiz, 'La pedagogía misionera de José de Acosta', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor. X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 67-74.

472. M.L. Grignani, *Il p. José de Acosta, S.J. e l'arcivescovo di Lima Toribio Alfonso de Mogrovejo e la loro relazione riguardo il libro "Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de los Indios",* Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 2008, 404 p.

473. N. Durán, 'De la evangelización de los mendicantes a la "Rectificación" jesuita de José de Acosta', in P. Chinchilla & A. Romano (eds.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica,* Mexico D.F., Universidad Iberoamericana, 2009, 21-52.

474. A. Mendiola, 'La imposibilidad de traducir los «dogmas» de la Iglesia: una postura de José de Acosta', in P. Chinchilla & A. Romano (eds.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica,* Mexico D.F., Universidad Iberoamericana, 2009, 53-66.

Acquaviva, Claudio (1543-1615)

475. F. Rurale, 'El punto de vista europeo. Cultura y política jesuita bajo Claudio Acquaviva (1581-1615), in L. Laurencich-Minelli & P. Numhauser Bar-Magen (eds.), *El silencio protagonista: el primer siglo jesuita en el virreinato del Perú 1567-1667,* Quito, Ediciones Abya-Yala, 2004, 17-38.

Albrecht, Karl (1929-1999)

476. G. Soetomo, 'Carolus Albrecht Karim Arbie, SJ', in his *Semangat Lebih Yesuit from good to great,* Jakarta, Obor, 2009, 104-112.

Alemany, Vicente (1726-1817)

477. C.C. García Valdés, 'Tras los pasos del jesuita Vicente Alemany. La sociedad Filipina a mediados des siglo XVIII', in I. Arellano & D. Mendonça (eds.), *Misión y aventura. San Francisco Javier, sol en Oriente,* Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2008, 183-195.

Aleni, Giulio (1582-1649)

478. H. Meng, 'From Jules Aleni to Zhu Ziqing: Travel accounts and the construction of 'Romantic France'', *Frontiers of Literary Studies in China* 2 (2008), 304-320.

479. Centro Giulio Aleni per i rapporti Europa-China (ed.), *Padre Giulio Aleni S.J. il Confucio d'Occidente,* Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana, 2009, 71 p.

Anchieta, José de (1534-1597)

480. P.A. Maia, *José de Anchieta, o apóstolo do Brasil,* São Paulo, Edições Loyola / CANAN (Associação Pró-Canonização de Anchieta), 2004, 48 p.

481. P.R. Hernandes, *Meraviglia o Teatro de José de Anchieta,* Campinas, UNICAMP – Faculdade de educação, 2006. 224 p.

482. M.D.F. Medeiros Barbosa, *As letras e a cruz. Pedagogia da fé e estética na expêriencia missionária de José de Anchieta, S.I. (1534-1597),* Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 2006, 461 p.

483. N. Extremera Tapias, 'Anchieta: criador de modelos literários para a evangelização', *Revista Brasileira* 13 (2007), 265-307.

Antón, Angel (1927-)

484. L. Missaglia, 'Il padre Angel Antón, esegeta del concilio Vaticano II', *Gregorianum* 89 (2008), 27-51.

Arnáiz, Tiburcio (1865-1926)

485. V. Luque, *El Padre Arnáiz. "Ganar cielo es lo que importa en la vida",* Madrid, Edibesa, 2008, 819 p.

Arrupe, Pedro (1907-1991)

486. J. Martin, 'More than ever: Pedro Arrupe', in his *My life with the saints,* Chicago, Loyola Press, 2006, 103-125.

487. J. Sobrino, 'Father Arrupe and Latin America', *Theology Digest* 53 (2006), 217-224.

488. M. Amaladoss (ed.), *For others with others. Arrupe challenges Indian Jesuits,* Anand, Gujarat Sahitya Prakash, 2007, 274 p.

489. M. Cava Mesa, *Pedro Arrupe. Jesuita y Bilbaino universal,* Bilbao, Muelle de Uribitarte Editores, 2007, 297 p.

490. I. Iglesias, '"Los pobres" en la mística y en la acción de Ignacio de Loyola y Pedro Arrupe', *Lumieira* 61-62 (2007-2008), 85-104.

491. N. Klein, 'Don Pedro und die Kirche des Konzils', *Orientierung* 71 (2007), 222-224.

492. G. La Bella, *Pedro Arrupe Superior General of the Society of Jesus: New contributions for his biography, Gujarat,* Gujarat Sahitya Prakash, India, 2008, 362 p.

493. *Arrupe y Gárate: dos modelos,* Bilbao, Universidad de Deusto, 2008, 154 p.

494. G. La Bella (ed.), *Pedro Arrupe, supérieur général des Jésuites (1965-1983). Le gouvernement d'un prophète,* Bruxelles, Lessius, 2009, 496 p.

495. K. Schatz, 'Pedro Arrupe - Erneuerer der Gesellschaft Jesu. Zu einem Sammelband über sein Leben und Wirken', *Stimmen der Zeit* 134 (2009), 272-276.

Attiret, Denis (1702-1768)

496. L. Keller, '«Un pinceau utile pour le bien de la religion». Jean Denis Attiret (1702-1768), dit Wang Zhicheng, peintre jésuite à la cour de Chine', in E. Flamarion (ed.), *La chair et le verbe: Les jésuites de France au 18e siècle et l'image,* Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2009, 47-74.

Azevedo, Manuel de (1713-1796)

497. C. Cabecinhas, 'Manuel de Azevedo, S.J. - um illustre exilado (1713-1796)', *Brotéria* 169 (2009), 337-347.

Bahr, Florian (1706-1771)

498. F. Wappenschmidt, 'Christliche Mildtätigkeit, moralische Ansprüche und der Austausch von Geschenken. Aus dem Briefwechsel der Graefin Maria Theresia von Fugger-Wellenburg mit dem Jesuitenmissionar Florian Bahr in Peking', in *Die Wittelsbacher und das Reich der Mitte. 400 Jahre China und Bayern (The House of Wittelsbach and the Middle Kingdom - 400 years of relations between China and Bavaria)*, München, Hirmer Verlag, 2009, 148-153.

Balbin, Bohuslav (1621-1688)

499. B. Ryba & O. Spevak (eds.), *Rukověť humanitních disciplín / Bohuslav Balbín; k vydání připravila, komentářem a poznámkami opatřila a z latinského originálu s použitím překladu Bohumila Ryby přeložila Olga* Spevak = Verisimilia humaniorum disciplinarum, Praha, KLP / Association for Central European Cultural Studies, 2006, 696 p.

Balde, Jakob (1604-1668)

500. M. Keßler, 'Die Expeditio Donawerdana des Jakob Balde und die Ursache des 30-jährigen Krieges', *Zeitschrift des historischen Vereins für Schwaben* 101 (2007), 143-150.

Baldinucci, Antonio (1665-1717)

501. B. Majorana, 'La pauvreté visible: reflexions sur le style missionnaire jésuite dans les *Avvertimenti* de Antonio Baldinucci (vers 1705)', in P.A. Fabre & B. Vincent (eds.), *Missions religieuses modernes "notre lieu est le monde"*, Rome, École Française de Rome, 2007, 361-380.

Balthasar, Hans Urs von (1905-1988), Jesuit until 1950

See also 808, 837.

502. H. Hoping, 'Der Kampf um die 'Gestalt des Katholischen'. Theologische Kritik in den Streitschriften Hans Urs von Balthasars', *Internationale Katholische Zeitschrift* 30 (2001), 376-392.

503. T. Krenski, 'Intransitive Kirchenkritik – Hans Urs von Balthasars Ekklesiologie als epochale Kirchenkritik', in M. Delgado & G. Fuchs (eds.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung. III. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Fribourg, Academic Press Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 2005, 403-440.

504. J. Uram, 'La ricezione del pensiero di Karl Barth nella teologia cattolica. Analisi delle opere di Hans Urs von Balthasar', *Studia Laurentiana* 6 (2006), 146 p.

505. B. Forthomme, 'La prédestination suivant Élisabeth de la Trinité au regard de H.-U. von Balthasar', in *Élisabeth de la Trinité (1880-1906). Une mystique trinitaire pour aujourd'hui*, Paris, Médiasèvres, 2007, 73-96.

506. G. Narcisse, 'Argument de convenance et histoire du salut chez Hans Urs von Balthasar', in S.M. Morgain (ed.), *L'argument historique en théologie*, Toulouse, Faculté de Théologie de Toulouse, 2007, 63-74.

507. A. Hoffmann, *Kenosis im Werk Hans Urs von Balthasars und in der japanischen Kyoto-Schule. Ein Beitrag zum Dialog der Religionen*, Bonn, Borengässer, 2008, 298 p.

508. A. Cirelli, 'Re-assessing the meaning of thought. Hans Urs von Balthasar's retrieval of Gregory of Nyssa', *Heythrop Journal* 50 (2009), 416-424.

509. G. D'Costa, 'The descent into hell as a solution for the problem of the fate of the unevangelized non-Christians. Balthasar's hell, the limbo or

the Fathers and purgatory', *International Journal of Systematic Theology* 11 (2009), 148-171.

510. S.M. Garrett, 'Glancing into the Cathedral of Hans Urs von Balthasar's theology. A review essay', *Christian Scholar's Review* 39 (2009), 91-105.

511. A. Hofer, 'Balthasar's eschatology on the intermediate state: the question of knowability', *Logos* 12 (2009), 148-172.

512. M. Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen: Sechs Beziehungsgeschichten,* Würzburg, echter, 2009, 582 p.

513. K. Mongrain, 'Rule-governed Christian gnosis. Hans Urs von Balthasar on Valentin Tomberg's Meditations on the Tarot', *Modern Theology* 25 (2009), 285-314.

514. A. Pitstick, 'Development of doctrine, or denial? Balthasar's Holy Saturday and Newman's Essay', *International Journal of Systematic Theology* 11 (2009), 129-145.

515. T.M. Pouliquen, 'La substitution inclusive au fondement de la morale chrétienne chez H.U. von Baltasar', *Nouvelle revue théologique* 131 (2009), 243-261.

516. B.K. Sain, 'Through a different lens. Rethinking the role of sexual difference in the theology of Hans Urs von Balthasar', *Modern Theology* 25 (2009), 71-96.

517. B. Sain, 'Truth, trinity, and creation. Placing Bruce Marshall's Trinity and Truth in conversation with Hans Urs von Balthasar's Theo-Logic', *Pro Ecclesia* 18 (2009), 273-298.

Beati, Gabriele (1607-1673)

518. K.V. Magruder, 'Jesuit science after Galileo: The cosmology of Gabriele Beati', *Centaurus* 51 (2009), 189-212.

Beek, Joop (1917-1983)

519. J.B. Soedarmanta, *Pater Beek, SJ. Larut tetapi tidak hanyut. Biografi (1917-1983),* Jakarta, Obor, 2008, 272 p.

Bellarmino, Roberto (1542-1621)

520. R. Haub, 'Robert Bellarmin und der Katechismus nach dem Tridentinum', in A. Wollbold (ed.), *Robert Bellarmin, Katechismen. Glaubensbekenntnis. Vater Unser,* Wurzburg, Echter, 2008, 25-35.

521. H. Horst, 'Robert Bellarmin und die Vulgata. Ein Beitrag zur Diskussion über die päpstliche Unfehlbarkeit', *Theologie und Philosophie* 83 (2008), 179-208.

522. A.A. Witte, 'Cardinals retreating: Sfondrato, Borromeo and Bellarmino', in his *The artful hermitage: the Palazzetto Farnese as a counter-reformation diaeta,* Roma, l'ERMA" di Bretschneider, 2008, 89-102.

523. E.J. Alácsi, *The christological thought of St. Robert Bellarmine. A selective study in light of the sixteenth century christological controversies,* Budapest, Pontificia Universitas Gregoriana. Facoltà di teologia, 2009, 404 p.

Bernard, Charles (1923-2001)

524. M. Ruiz Jurado, 'Sant'Ignazio di Loyola nella Teologia mistica di Charles André Bernard', in *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane. Primo convegno internazionale Charles André Bernard,* Cinisello Balsamo, San Paolo, 2008, 334-344.

525. G. Cucci, 'Il contributo filosofico di Charles André Bernard', *La Civiltà Cattolica* 160 (2009), 458-465.

Bettendorf, Johann Philipp (1625-1698)

526. C.A. Pereira de Carvalho, *O pensamento e a obra do padre João Felipe Bettendorf e a sua contribuição para a evangelizão do Estado do Maranhão e Grão Pará (1661 a 1698),* Roma, Gregoriana, 2007, 125 p.

Binet, Etienne (1569-1639)

527. T. Worcester, 'Plague as spiritual medicine and medicine as spiritual metaphor', in F. Mormando & T. Worcester (eds.), *Piety and plague from Byzantium to Baroque,* Kirksville, Truman State University Press, 2007, 224-236.

Bladel, Frans Van (1922-2010)

528. S. Geudens & H. Simissen, '"Eenvoud en helderheid". In gesprek met Frans Van Bladel', *Streven* 75 (2008), 787-792.

Bladel, Louis Van (1923-2000)

529. K. Boey, 'Louis Van Bladels bijdrage aan maatschappijkritiek', *Streven* 75 (2008), 793-797.

Bloemert, Augustijn (1585-1659), Jesuit until 1621

530. W. Cerutti, *De 'Haerlemsche Augustyn'. Pastoor Bloemert (1585-1659) en zijn Broodkantoor,* Haarlem, Spaar en Hout, 2009, 192 p.

Bolsius, Ernst (1928-)

531. R*omo Balsius [=Bolsius]. Kumpulan Tulisan Dari Sahabat Dan Anak Anakn-ya,* Jakarta, s.e., 2009, 77 p.

Borja, Francisco de (1510-1572)

532. J.I. González Montañés, 'Fiestas en Santiago de Compostela por la consagración del templo de la Compañía de Jesús y el segundo aniversario de la canonización de San Francisco de Borja (17-24 de abril de 1673)', *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola* 15 (2008), 123-136.

533. M. Palomar Verea, 'Notas sobre dos comedias de la vida de San Francisco de Borja', in I. Arellano, *El teatro en la Hispanoamérica colonial,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2008, 51-74.

534. E. García Hernán (ed.), *Monumenta Borgia VII (1550-1566),* Valencia, Generalitat Valenciana / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009, 858 p.

535. M.d.P. Ryan, *El jesuita secreto: San Francisco de Borja,* Valencia, Biblioteca Valenciana, 2009, 223 p.

Bouillard, Henri (1908-1981)

536. J.E. Scully, *Grace and freedom in the theology of Henri Bouillard,* Bethesda, Academica Press, 2007, 223 p.

Boym, Michał (1612-1659)

537. E. Kajdański, *Michała Boyma: opisanie świata*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza Volumen, 2009, 325 p.

Breemen, Piet van (1927-)

538. N. Halsema, 'Dari Ahli Fisika Menjadi Pembimbing Rohani Sebagaimana Kita Kenal. Wawancara dengan Romo Piet van Breemen S.J.', *Rohani* 56/1 (2009), 4-7.

Bremond, Henri (1865-1933), Jesuit until 1904

539. F. Tremolieres, 'Henri Bremond moderniste? Un état de la question', in H. Wolf & J. Schepers (eds.), *"In wilder zügelloser Jagd nach Neuem". 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche,* Paderborn [etc.], Ferdinand Schöningh, 2009, 187-200.

Brixi, František Xaver (1732-1771)

540. V. Aschenbrenner, 'Hudební složka odpoledních pobožností v jezuitském kostele v Klatovech v 18. století a Vesperae Solennes de Confessore F.X. Brixiho', in K. Mráz & V. Chroust (eds.), *Barokní jezuitské Klatovy,* Klatov, KLAS Klatovská sympozia 02, 2007, 32-58.

Brumoy, Pierre (1686-1742)

541. C. Masbou, 'Savants modernes et dieux antiques. "Une peinture éloquente": L'art de la verrerie de Brumoy', in E. Flamarion (ed.), *La chair et le verbe: Les jésuites de France au 18e siècle et l'image,* Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2009, 103-117.

Buck, Victor de (1817-1876)

542. B. Joassart, 'Franz Xaver Kraus et Victor de Buck. Correspondance', *Analecta Bollandiana* 126 (2008), 155-177.

Buffier, Claude (1661-1737)

543. M.A. Bernier, 'Image et point de vue: l'»exposition» dans le Traité philosophique et pratique d'éloquence (1728) de Claude Buffier', in E. Flama-

rion (ed.), *La chair et le verbe: Les jésuites de France au 18e siècle et l'image,* Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2009, 93-102.

Bulck, Vaast van (1903-1966)

544. D. Butaye, 'Vaast Van Bulck s.j.', *Nationaal Biografisch Woordenboek* 19 (2009), 175-184.

Cabeo, Niccoló (1586-1650)

545. C. Martin, 'With Aristotelians like these, who needs anti-Aristotelians? Chymical corpuscular matter theory in Niccolò Cabeo's meteorology', *Early Science and Medicine* 11 (2006), 135-161.

Caloen, Louis van (1817-1912)

546. D. Butaye, 'Louis van Caloen s.j.', *Nationaal Biografisch Woordenboek* 19 (2009), 200-205.

Calvez, Jean-Yves (1931-2010)

547. J.Y. Calvez, *Traversées jésuites. Mémoire de France, de Rome, du monde – 1958-1988,* Paris, Cerf, 2009, 144 p.

Camargo, Ludovicus de (1622-1690)

548. T. Sacré, 'De sicario Gandavensi. Epistula Ludovici de Camargo e S.I. inedita (1664)', *Melissa* 149 (2009), 1-4.

Campion, Edmund (1539-1581)

549. J.H. Pollen (ed.), *W. Allen, A briefe historie of the glorious martyrdom of twelve reverend priests Father Edmund Campion & his companions. With contemporary verses by the venerable Henry Walpole, & the earliest engravings of the martyrdom. Reprinted from the (probably unique) copy in the British Museum,* Longprairie MN, The Neumann Press, 2000, 139 p.

550. A. Keaveney & J.A. Madden (eds), *Sir William Herbert, Ad Campianum Iesuitam eisque Rationes Decem Responsio,* Hildesheim etc., Georg Olms Verlag, 2009, 91 p.

Canisius, Petrus (1521-1597)

551. P. Foresta, 'Die "Missio in Germaniam". Die Wahrnehmung des Apostolats durch den jungen Canisius', in J. Meier (ed.), *Sendung – Eroberung – Begegnung : Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2005, 31-66.

552. P. Foresta, *Ad Dei gloriam et Germaniae utilitatem. San Pietro Canisio e gli inizi della Compagnia di Gesù nei territori dell'impero tedesco (1543-1555)*, Soveria Manneli, Rubbettino, 2006, 219 p.

553. P. Foresta, 'Die ersten Jesuiten in Deutschland und ihre Wahrnehmung der politisch-verfassungsrechtlichen Verhältnisse. Ein spezifisches Amstsverständnis bei Petrus Canisius?', in R. Decot (ed.), *Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556*, Mainz, Philippe von Zabern, 2007, 23-40.

554. C. Nebgen, 'Canisius und Indien - Kompensation und Erbauung', in R. Decot (ed.), *Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556*, Mainz, Philippe von Zabern, 2007, 99-111.

555. J.W.M. Bakkers, 'Petrus Canisius', *Biografisch Woordenboek Gelderland* 7 (2009), 26-29.

Carrara, Ubertino (1640-1716)

556. F. Schaffenrath, 'The making of Columbus. Ein Vergleich der Unterweltsfahrt bei Ubertino Carrara in der Konzepthandschrift und der editio princeps', *Neulateinisches Jahrbuch* 9 (2007), 265-286.

Casnedi, Carlo Antonio (1643-1725)

557. E. Colombo, *Un gesuita inquieto. Carlo Antonio Casnedi (1643-1725) e il suo tempo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007, 284 p.

Castel, Louis-Bertrand (1688-1757)

558. L. Roveda, 'Le P. Castel et l'ethos du mathématicien', *Rhetorica* 25 (2007), 159-182.

Castiglione, Giuseppe (1688-1766)

559. M. Musillo, 'Reconciling two careers. The Jesuit memoir of Giuseppe Castiglione lay brother and Qing imperial painter', *Eighteenth-Century Studies* 42 (2008), 44-59.

Caussade, Jean-Pierre de (1675-1751)

560. D. Salin, 'The treatise on abandonment to divine providence', *The Way* 46/2 (2007), 21-36.

Certeau. Michel de (1925-1986)

561. M. Quirico, *La differenza della fede. Singolarità e storicità della forma cristiana nella ricerca di Michel de Certeau,* Cantalupa (Torino), Effatà Editrice, 2005, 256 p.

562. B. Teuber, 'Die mystische Mär – Eine postmoderne Relecture der mystischen Tradition nach Michel de Certeau', in M. Delgado & G. Fuchs (eds.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung. III. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart,* Fribourg, Academic Press Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 2005, 225-240.

563. C. Rico de Sotelo (ed.), *Relecturas de Michel de Certeau,* México, Universidad Iberoamericana, 2006, 126 p.

564. F. Dosse, *Michel de Certeau: le marcheur blessé,* Paris, La Découverte, 2007, 655 p.

565. L. Giard, 'Michel de Certeau: le projet mystique', and 'L'effet de désordre et l'homme ordinaire', in D. de Courcelles (éd.), *Les enjeux philosophiques de la mystique,* Grenoble, Jérôme Millon, 2007, resp. 37-43 and 235-236.

566. P. Büttgen & C. Jouhaud (eds.), *Lire Michel de Certeau: la formalité des pratiques = Michel de Certeau lesen: die Förmlichkeit der Praktiken,* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2008, 270 p.

567. T. Orylski, 'Michel de Certeau och mystikerna', *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 84 (2008), 122-126.

568. S. Mboukou, *Michel de Certeau, l'intelligence de la sensibilité,* Strasbourg, Editions du Portique, 2009, 153 p.

569. S. Morra, 'La frattura instauratrice. Corpo mortale, corpo glorioso e corpo isituzionale nella teologia di Michel de Certeau', *Filosofia e teologia* 23 (2009), 148-167.

570. G.B. York, *Michel de Certeau or union in difference,* Leominster (Herefordshire), Gracewing, 2009, 109 p.

Chanovský, Vojtěch (1581-1643)

571. P. Havlíček, 'Pater Vojtěch Chanovský, světec nebo fanatic?', in K. Mráz & V. Chroust (eds.), *Barokní jezuitské Klatovy,* Klatov, KLAS Klatovská sympozia 02, 2007, 84-93.

Chauvigny de Blot, Paul de (1924-)

572. P. de Blot, *Dankbrief aan mijn vrienden. Een dankbare terugblik op mijn leven na 60 jaar jaar als jezuïet,* Almere, Multilibris, 2008, 57 p.

Clavius, Christophorus (1538-1612)

573. K.W. Fung, 'Ming mo xifang rigui de zhizuo jiqi xiangguan dianji zai Zhongguo de liubo: Yi Ding xiansheng (Christopher Clavius, 1538-1612) "Guibiao tushuo" (Gnomonices, 1581) wei zhongxin', in R. Xinjiang & L. Xiaocong (eds.), *Guanxi shi: Xin shiliao yu xin wenti,* Beijing, Kexue chubanshe, 2004, 337-365.

574. L. Giard & A. Romano, 'L'usage jésuite de la correspondance: sa mise en pratique par le mathématicien Christoph Clavius (1570-1611)', in A. Romano (ed.), *Rome et la science moderne entre Renaissance et Lumières,* Rome, Ecole française de Rome, 2008, 65-119.

Clooney, Francis (1950-)

575. D. Christopher 'Interreligious reading and self-definition for Raimon Panikkar and Francis Clooney', *Journal of Ecumenical Studies* 44 (2009), 409-431.

Coco, José (1643-1717)

576. A. Maccioni a.o., 'Vida del venerable padre Joseph Coco', in his *Las siete estrellas de la mano de Jesús,* Cagliari, CUEC, 2008, 233-253.

Coninck, Leo De (1889-1956)

577. D. Butaye, 'Leo De Coninck s.j.', *Nationaal Biografisch Woordenboek* 19 (2009), 250-254.

Couplet, Philip (1623-1693)

578. G. King, 'Four editions of Couplet's biography of Madame Candida Xu', *Sino-Western Cultural Relations Journal* 31 (2009), 56-63.

Crasset, Jean (1618-1692)

579. X. von Tippelskirch, 'Standespflicht und religiöse Überzeugung. Der Jesuit Jean Crasset und die Förmlichkeit seiner Schreibpraxis', in P. Büttgen & C. Jouhaud (eds.), *Lire Michel de Certeau: la formalité des pratiques = Michel de Certeau lesen: die Förmlichkeit der Praktiken,* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2008, 127-142.

Cygne, Martin du (1619-1669)

580. C.J. Classen, 'Explanatio rhetorices. Das rhetorische Lehrbuch des Jesuiten Martin du Cygne (1619-1669)', *Neulateinisches Jahrbuch* 9 (2007), 79-101.

Damberger, Joseph Ferdinand (1795-1859)

581. B.M. Rohde, 'Pater Joseph Ferdinand Damberger SJ und die Bibliothek im Schloss Liebenau. Die Bücher der Luzerner Jesuitenniederlassung zur Sonderbundszeit', in *Das Kopialbuch des Innnozenz,* Basel, n.e., 2008, 51-56.

Daniélou, Jean (1905-1974)

582. A. Sparks, 'The fulfilment theology of Jean Daniélou, Karl Rahner and Jacques Dupuis', *New Blackfriars* 89 (2008), 633-656.

D'Arcy, Martin (1888-1976)

583. T.J. Brennan, 'Evelyn Waugh's liturgical discontent. Two late unpublished letters from Martin D'Arcy to Waugh, and one to D'Arcy from Philip Caraman', *Notes & Queries* (March 2008), 74-75.

Dear, John (1959-)

584. J. Dear, *A persistent peace: One man's struggle for a nonviolent world,* Chicago, Loyola Press, 2008, 440 p.

Delp, Alfred (1907-1945)

See also 332, 336, 353.

585. W.D. Aries & R. Ülker (eds.), *Dietrich Bonhoeffer, Alfred Delp und Said Nursi: Christentum und Islam im Gegenüber zu den Totalitarismen,* Münster, Lit, 2004, 138 p.

586. G. Saltin, *Durchkreuztes Leben: Alfred Delp: Weg - Kampf – Opfer*, Mannheim, Schüssler Printagentur, [2]2004, 165 p.

587. G. Saltin, *Auf den Spuren Alfred Delps in seiner Heimatregion*, Mannheim, Selbstverlag, 2006, 20 p.

588. R. Albert a.o. (eds.), *Alfred-Delp-Jahrbuch: Band 1*, Berlin, Lit, 2007, 115 p.

589. F.B. Schulte (ed.), *Alfred Delp: Programm und Leitbild für heute,* Berlin, Lit, 2007, 291 p.

590. R. Albert a.o. (eds.), *Alfred-Delp-Jahrbuch: Band 2*, Berlin, Lit, 2008, 182 p.

591. R. Albert a.o. (eds.), *Alfred-Delp-Jahrbuch: Band 3,* Berlin, Lit, 2009, 145 p.

592. A.R. Batlogg, 'Karl Rahners Freundschaft mit Alfred Delp', *Alfred-Delp-Jahrbuch* 3 (2009), 95-101.

593. M. Maier, 'Alfred Delp, S.J., mártir de una humanidad más justa', *Revista Latinoamericana de teología* 26 (2009), 101-120.

Delrio, Martinus Antonius (1551-1608)

594. J. Machielsen & J. De Landtsheer, 'Recommending Justus Lipsius: a letter from Martinus Antonius Delrio (1551-1608) to Leonardus Lessius', *Lias* 34 (2007), 275-286.

595. P.G. Maxwell-Stuart, *Martin Del Rio. Investigations into magic,* Manchester, Manchester University Press, 2009, 304 p.

Desbillons, François (1711-1789)

596. J.N. Pascal, 'Instruire par l'allégorie: les fables latines du Père Desbillons', in E. Flamarion (ed.), *La chair et le verbe: Les jésuites de France au 18e siècle et l'image,* Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2009, 119-132.

Desideri, Ippolito (1648–1733)

597. E.G. Bargiacchi, 'L'esperienza tibetana di padre Ippolito Desideri', in N. Gasbarro (ed.), *Le culture dei missionari,* Roma, Bulzoni, 2009, 101-124.

598. E.G. Bargiacchi, 'Desideri's understanding of emptines', *Buddhist-Christian Studies* 29 (2009), 101-116.

599. T. Pomplun, *Jesuit on the roof of the world. Ippolito Desideri's mission to eighteenth-century Tibet,* New York, Oxford University Press, 2009, 320 p.

600. T. Pomplun, 'Buddhist-Christian dialogue in Ippolito Desideri', *Buddhist-Christian Studies* 29 (2009), 97-99.

601. T. Pomplun, 'The Holy Trinity in Ippolito Desideri's Ke ri se ste an kyi chos lugs kyi snying po', *Buddhist-Christian Studies* 29 (2009), 117-129.

602. M.J. Sweet, 'The devil's stratagem or human fraud: Ippolito Desideri on the reincarnate succession of the Dalai Lama', *Buddhist-Christian Studies* 29 (2009), 131-140.

Dias, Manuel (1559-1639)

603. I. Pina, 'Manuel Dias Sénior // Li Manuo', *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 15 (2007), 79-94.

Drost, Joop (1925-2005)

604. G. Soetomo, 'Josephus Drost, SJ', in his *Semangat Lebih Yesuit from good to great,* Jakarta, Obor, 2009, 172-184.

Dulles, Avery (1918-2008)

605. J.T. Shenosky, *The development of late twentieth century Catholic ecumenical theology in the United States of America. A comparison of the contributions,* Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2008, 399 p.

Dijkstra, Jo (1911-2003)

606. G. Soetomo, 'Johannes Dijkstra, SJ', in his *Semangat Lebih Yesuit from good to great,* Jakarta, Obor, 2009, 73-89.

Ellacuría, Ignacio (1930-1989)

See also 904.

607. A. Pesca Pita, *Aportes teológico-pastorales a la realidad socio-laboral de Colombia, a la luz del pensamiento de Ignacio Ellacuría,* Roma, Universidad Pontifica Salesiana, Facultad de Teología, 2007, 94 p.

608. J.J. Castellón Martín, 'Los derechos humanos, signos del reino. Una reflexión desde Ignacio Ellacuría', *Isidorianum* 34 (2008), 9-38.

609. E. Maspoli, *Ignacio Ellacuria e i martiri di San Salvador,* Milano, Paoline, 2009, 170 p.

610. 'Respuesta crítica a "Nota sobre la publicación teología política del Reverendo Padre Ignacio Ellacuría, S.J."', *Revista Latinoamericana de teología* 26 (2009), 203-221.

Estrada, Francisco de (1519-1584)

611. I. Vila Despujol, 'Francisco de Estrada (1519-1584): el mejor predicador de la naciente Compañia de Jesús', *AHSI* 78 (2009), 223-276.

Favre, Pierre (1506-1546)

612. B. O'Leary, *Il discernimento degli spiriti nel Memoriale del Beato Pietro Favre,* Roma, ADP, 2006, 229 p.

613. S. Madrigral, *Eclesialidad, reforma y misión. El legado teológico de Ignacio de Loyola, Pedro Fabro y Francisco de Javier,* Madrid, San Pablo / Universidad Pontificia de Comillas, 2008, 334 p.

Feller, François Xavier de (1735-1802)

614. J. Roegiers, 'Les années de formation de Léon XII. Le nonce Della Genga et son conseiller Feller', in J.P. Delville a.o. (eds.), *La papauté contemporaine (XIXe-XXe siècles) / Il papato contemporaneo (secoli XIX-XX),* Louvain-

La-Neuve, Collège Érasme / Leuven, Universiteitsbibliotheek, 2009, 93-131.

Fessard, Gaston (1897-1978)

615. M. Aumont, *Ignace de Loyola et Gaston Fessard: l'un par l'autre,* Paris, L'Harmattan, 2006, 289 p.

616. F. Louzeau, *L'anthropologie sociale du père Gaston Fessard,* Paris, Presses Universitaires de France, 2009, 840 p.

Forcaud, Jean (1584-1645)

617. S. Brunet & P. Fave (eds.), *Relation de la mission des Pyrénées (1635-1649). Le jésuite Jean Forcaud face à la montagne,* Paris, CTHS, 2008, 357 p.

Geerardijn, Achilles (1920-2005)

618. G. de Baere, 'In memoriam Achilles Geerardijn s.j. (1920-2005)', *Ons Geestelijk Erf* 78 (2004), 3-4.

Gelpi, Don (1934-)

619. M.O.E. Rakotondrazanany, 'Donald L. Gelpi's normative account of conversion and its relevance to the Fihavanana culture in Madagascar', *Hekima Review* 39 (2008), 81-91.

Ginneken, Jacques van (1877-1945)

620. S. Daalder, 'Voor- en tegenspoed in de bezettingstijd. Nogmaals Jac. van Ginneken (1877-1945) en de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen', *Voortgang, jaarboek voor de neerlandistiek* 26 (2008), 365-383.

621. G. van der Stroom, 'Sicherheitsdienst aan Germanisches Forschungsinstitut in den Niederlanden: Jac. van Ginneken "deutschfeindlich"', *Voortgang, jaarboek voor de neerlandistiek* 26 (2008), 325-363.

622. G. van der Stroom, 'Dupliek [regarding Jac. van Ginneken]', *Voortgang, jaarboek voor de neerlandistiek* 26 (2008), 385-388.

Goethals, Paul (1832-1901)

623. D. Butaye, 'Mgr. Paul Goethals s.j.', *Nationaal Biografisch Woordenboek* 19 (2009), 414-425.

Gonzaga, Luigi (1568-1591)

624. J. Martin, 'The most precious thing I posses: Aloysius Gonzaga', in his *My life with the saints*, Chicago, Loyola Press, 2006, 331-344.

625. A. Furioli, 'Un giovane anticonformista: San Luigi Gonzaga', *Rivista di Ascetica e Mistica* 34 (2009), 443-465.

626. C. Jetter, *Die Jesuitenheiligen: Stanislaus Kostka und Aloysius von Gonzaga : Patrone der studierenden Jugend - Leitbilder der katholischen Elite,* Würzburg, Echter, 2009, 137 p.

627. C. Jetter, '"Glorreicher Welt-verachter" und "Wunderthätiger Uberwinder der Türcken": die Jesuitenheiligen Aloysius von Gonzaga und Stanislaus Kostka als Patrone der studierenden Jugend', *AHSI* 78 (2009), 3-53.

González de Santa Cruz, Roque (1572-1628)

628. R. Carbonell de Masy, 'Un anciano cacique guaraní unido al martirio de los santos Roque González de Santa Cruz y de Alonso Rodríguez, S.J.', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 81-90.

Gonzalez de Santalla, Tirso (1624-1705)

629. E. Colombo, *Convertire i musulmani. L'esperienza di un gesuita spagnolo nel Seicento,* Milano, Bruno Mondadori, 2007, 175 p.

Gracián, Baltasar (1601-1658)

630. E. Cantarino & E. Blanco (eds.), *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián,* Madrid, Catedra, 2005, 240 p.

Grandmaison, Léonce de (1868-1927)

631. M.T. Abgrall, 'Le P. de Grandmaison et Madeleine Daniélou', *Christus* 55 (2008), 224-233.

Guglielmo, Juan José (1672-1716)

632. A. Maccioni a.o., 'Vida del venerable padre Juan Joseph Guillelmo', in his *Las siete estrellas de la mano de Jesús,* Cagliari, CUEC, 2008, 254-308.

Haeffner, Gerd (1941-)

633. R. Schaeffler, 'Philosophische Meditationen über das Menschsein. Gerd Haeffners "Wege in die Freiheit"', *Stimmen der Zeit* 225 (2007), 712-714.

Haight, Roger (1936-)

634. G. Mannion, 'Constructive comparative ecclesiology. The pioneering work of Roger Haight', *Ecclesiology* 5 (2009), 161-191.

Hallerstein, Augustin (1703-1774)

635. S. Juznic, 'Letters from Augustin Hallerstein, an eighteenth century Jesuit astronomer in Beijing', *Journal of Astronomical History and Heritage* 11 (2008), 219-225.

636. W. Gao, 'Liu Songling maoxia de Qianlong shisan nian' [The thirteenth year of Qianlong reign as depicted by Augustin F. Hallerstein], *Qingshi yanjiu* 3 (2008), 93-100.

637. S. Juznic, 'Chinese-Slovenian astronomer Hallerstein: Provincial and Visitor to Japanese Jesuit Province', *Historia Scientiarum* 19 (2009), 55-71.

Hazart, Cornelis (1617-1690)

638. J. Verberckmoes, 'Overseas passions and the self. Japanese martyrs in the ecclesiastical history of the entire world by Cornelius Hazart', in J.A. Steiger a.o. (eds), *Passion, Affekt und Leidenschaft in der frühen Neuzeit, II,* Wiesbaden, Harrassowitz, 2005, 917-928.

Henskens, Govert (1601-1681)

639. N. Golvers, 'An unobserved letter of Prospero Intorcetta, S.J., to Godefridus Henschens, S.J., and the printing of the Jesuit translations of the Confucian Classics (Rome - Antwerp, 2 June 1672)', in D. Sacré & J. Papy (eds.), *Syntagmatia. Essays on Neo-Latin Literature in Honour of Monique Mund-Dopchie and Gilbert Tournoy*, Leuven, University Press Leuven, 2009, 679-698.

Hopkins, Gerard Manley (1844-1889)

640. F. Schlatter, 'Hopkins at the bar: The case of the missing will', *Hopkins Quarterly* 19 (2002), 53-65.

641. T. Hirata, *Dimensions of Hopkins poetry,* Tokyo, The Hokuseido Press, 2003, 241 p.

642. R. McLeod, 'Gerard Hopkins and the shapes of his sonnets', in R. Modiano a.o. (eds.), *Voice, text, hypertext: Emerging practices in textual studies,* Seattle, University of Washington Press, 2004, 177-297.

643. L. Higgins (ed.), *Gerard Manley Hopkins. Oxford essays and notes,* Oxford, Oxford University Press, 2006, 368 p.

644. C. Phillips, *Gerard Manley Hopkins and the Victorian visual world,* Oxford, Oxford University Press, 2007, 303 p.

645. R. Hansen, *Exiles,* New York, Farrar, Straus and Giroux, 2008, 228 p.

646. F.X. McAloon, *The language of poetry as a form of prayer. The theo-poetic aesthetics of Gerard Manley Hopkins,* Lewiston NY, Edwin Mellen Press, 2008, 264 p.

647. J. McDade, 'Simone Weil and Gerard Manley Hopkins on God, affliction, necessity and sacrifice', *Forum Philosophicum* 13 (2008), 1-16.

648. N.H. MacKenzie, *Excursions in Hopkins,* Philadelphia, Saint Joseph's University Press, 2008, 393 p.

649. P. Mariani, *Gerard Manley Hopkins. A life,* New York, Viking, 2008, 496 p.

650. F. McAloon, 'Reading for transformation through the poetry of Gerard Manley Hopkins', *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 8 (2008), 182-201.

651. E.H. Cohen, 'The 1918 Poems of Gerard Manley Hopkins', *The Book Collector* 58 (2009), 199-218.

652. W. Ong, *Il sacro oltre lo scandalo. Hopkins, il sé e Dio,* Milano, Medusa, 2009, 167 p.

653. J. Feeney, *The playfulness of Gerard Manley Hopkins,* Aldershot, Ashgate Publishing, 2008, 228 p.

Hosschius, Sidronius (1596-1653)

654. D. Sacré, 'Hosschius (Sidronius) (1596-1653)', in C. Natival (ed.), *Centuriae latinae. II. Cent une figures humanists de la Renaissance aux Lumières. A la mémoire de Marie-Madeleine de la Garanderie,* Genève, Droz, 2006, 403-408.

Hugo, Herman (1588-1629)

655. E. Stronks, 'Gewapende vrede. Woord, beeld en religie in de Republiek', *De Zeventiende Eeuw* 25 (2009), 2-25.

Hurtado, Alberto (1901-1952)

656. K. Gilfeather, *Alberto Hurtado: A man after God's own heart,* Santiago, Fundación Padre Alberto Hurtado, 2004, 85p.

657. J. Costadoat Carrasco, 'So what became of the social Catholicism of father Hurtado?', *Promotio Iustitiae* 100 (2008), 112-115.

Huijbers, Bernard (1922-2003), Jesuit until 1974

658. C. Aerden, 'Bernard Huijbers 1922-2003. Vernieuwende componist van liturgische muziek', *Impressie. Nieuwsbrief van het Katholiek Documentatie Centrum* 1 (2008), 5-9.

Intorcetta, Prospero (1626-1696)

659. N. Golvers, 'An unobserved letter of Prospero Intorcetta, S.J. to Godefridus Henschens, S.J. and the printing of the Jesuit translations of

the Confucian classics (Rome-Antwerp, 2 June 1672)', in D. Sacré & J. Papy (eds.), *Syntagmatia: essays on neo-Latin literature in honour of Monique Mund-Dopchie and Gilbert Tournoy,* Leuven, Leuven University Press, 2009, 679-698.

Isla, José Francisco de (1703-1781)

660. I. Sans, 'El Padre Isla según el diario del P. Luengo', *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola* 15 (2008), 307-327.

Jarrige, Pierre (1605-1670), Jesuit until 1647

661. D. Boisson, 'Conversion et reconversion au XVIIe siècle. Les itinéraires confessionels de François Clouet et de Pierre Jarrige', *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 155 (2009), 447-467.

Kamel, Georg Joseph (1661-1706)

662. R.A.G. Reyes, 'Botany and zoology in the late seventeenth-century Philippines: the work of Georg Josef Camel SJ (1661-1706)', *Archives of natural history* 36 (2009), 262-276.

Kerckhove, Isidoor van de (1790-1871)

663. D. Butaye, 'Isidoor van de Kerckhove s.j.', *Nationaal Biografisch Woordenboek* 19 (2009), 567-571.

Kilsdonk, Jan van (1917-2008)

664. P. Begheyn, Jan van Kilsdonk. Portret van een hartstochtelijk pastor, Nijmegen, Valkhof Pers, 2008, 109 p. – Second edition: 2009.

665. K. Fens, 'J. van Kilsdonk SJ', in *Nabij,* Amsterdam, Athenaeum / Polak & Van Gennep, 2009, 29-32.

666. G. van der List, 'Ongeloofwaardige pater', in zijn *Katholieken. Verhalen over Rooms Nederland, toen en nu,* Amsterdam, Elsevier, 2009, 93-95.

Kino, Eusebio (1645-1711)

667. B. Navajas Josa, *El Padre Kino y la pimería: aculturación y expansión en la frontera norte de Nueva España,* Madrid, Universidad Complutense, 2008, 365 p.

Kircher, Athanasius (1602-1680)

668. E. Capanna, 'Zoologia Kircheriana', in E. Lo Sardo (ed.), *Athanasius Kircher. Il Museo del Mondo,* Roma, Edizioni de Luca, 2001, 167-177.

669. S. Donadoni, 'I geroglifici di Athanasius Kircher', in E. Lo Sardo (ed.), *Athanasius Kircher. Il Museo del Mondo,* Roma, Edizioni de Luca, 2001, 100-110.

670. U. Eco, 'Kircher tra steganografia e poligrafia', in E. Lo Sardo (ed.), *Athanasius Kircher. Il Museo del Mondo,* Roma, Edizioni de Luca, 2001, 209-213.

671. D. Arecco, *Il sogno di Minerva. La scienza fantastica di Athanasius Kircher (1602-1680),* Padova, CLEUP Editrice, 2002, 228 p.

672. C. Daxenmüller, 'Ein Gang durch Zeit und Raum. Das Museum Kircherianum', in H. Beinlich a.o. (eds.), *Magie des Wissens. Athanasius Kircher 1602-1680. Universalgelehrter, Sammler, Visionär,* Dettelbach, J.H. Röll, 2002, 49-66.

673. C. Daxenmüller, 'Die Welt als Einheit. Eine Annäherung an das Wissenschaftskozept des Athanasius Kircher', in H. Beinlich a.o. (eds.), *Magie des Wissens. Athanasius Kircher 1602-1680. Universalgelehrter, Sammler, Visionär,* Dettelbach, J.H. Röll, 2002, 26-48.

674. O. Hein & R. Mader, 'Ein bisher unveröffentlichter Brief von Fabio Chigi an Athanasius Kircher S.J.', in T. Cortis a.o. (eds.), *Melitensium Amor. Festschrift in honour of Dun Gwann Azzopardi,* Malta, Gutenberg Press, 2002, 199-208.

675. M. Leibold, 'Kircher und China. Die China Illustrata als Dokument barocken Wissens', in H. Beinlich a.o. (eds.), *Magie des Wisens. Athanasius Kircher 1602-1680. Universalgelehrter, Sammler, Visionär,* Dettelbach, J.H. Röll, 2002, 113-124.

676. M. Schürmann, 'Athanasius Kircher und Latium', in H. Beinlich a.o. (eds.), *Magie des Wissens. Athanasius Kircher 1602-1680. Universalgelehrter, Sammler, Visionär,* Dettelbach, J.H. Röll, 2002, 125-130.

677. H. Siebert, 'Kircher und die Astronomie', in H. Beinlich a.o. (eds.), *Magie des Wissens. Athanasius Kircher 1602-1680. Universalgelehrter, Sammler, Visionär,* Dettelbach, J.H. Röll, 2002, 183-190.

678. Das *Museum Kircherianum. Die Welt besteht aus geheimen Verknüpfungen. / The Museum Kircherianum. The world is bound with secret knots,* Hagen, Neuer Folkwang Verlag, 2002, 63 p.

679. O. Hein & R. Mader, 'Some remarks on the Maltese Athanasius Kircher commemoration-stamp', *The PSM Journal* 32/2 (2003), 22-24.

680. B.L. Merrill (ed.), *Athanasius Kircher (1602-1680), Jesuit scholar. An exhibition of his works in the Harold B. Lee Library collections at Bringham Young University,* Mansfield Centre CT, Martino Publishing, 2003, 74 p.

681. O. Hein & R. Mader, 'Athanasius Kircher S.J. mit maltesischer Sonderbriefmarke geehrt', *Die Melita* 4 (2005), 6-7.

682. O. Breidbach & M.T. Ghiselin, 'Athanasius Kircher (1602-1680) on Noah's ark: baroque "intelligent design" theory', *Proceedings of the Californian Academy of Sciences (4th series)*, (2006), 991-1002.

683. G. Capuano, 'Athanasius Kircher y el sueño de la sabiduría universal', *Revista Goldberg* 46 (2007), 54-65.

684. P. Findlen, 'De Asia a las Américas: las visiones enciclopédicas de Athanasius Kircher y su recepción', in E. Corsi (ed.), *Ordenes religiosas entre America y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales,* Mexico City, El Colegio de Mexico, 2008, 105-142.

685. O. Hein & R. Mader, 'Kircher-Archiv in der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars zu Fulda', *Fuldaer Geschichtsblätter* 84 (2008), 193-194.

686. C. Varela, *Ad sidera per Athanasius Kircher,* Roma, Gangemi Editore, 2008, 94 p.

687. B.A. Curran a.o., 'Baroque readings. Athanasius Kircher and obelisks', in *Obelisk. A history,* Cambridge MA, Bundy Library, 2009, 161-177.

688. J. Godwin, *Athanasius Kircher's theatre of the world. The life and work of the last man to search for universal knowledge,* Rochester VT, Inner Traditions, 2009, 304 p.

689. G. Totaro, *L'autobiographie d'Athanasius Kircher,* Bern, Peter Lang, 2009, 430 p.

Klein, Anton (1746-1810)

690. G. Bauer, 'Neues aus der Provinz – zum Streit zwischen Johann Jakob Hemmer und Anton Klein, *Mannheimer Geschichtsblätter remmagazin* 16 (2008), 52-71.

Kleutgen, Joseph (1811-1883)

691. P. Walter, 'Joseph Kleutgen SJ (1811-1883)', in F.W. Graf (ed.), *Tweeduizend jaar theologie. Leven en werk van de grote christelijke denkers. Deel 2,* Amsterdam, Boom, 2009, 93-108.

Kögler, Ignaz (1680-1746)

692. X. Sun, *Bedeutung und Rolle des Jesuitenmissionars Ignaz Kögler (1680-1746) in China. Aus chinesischer Sicht,* Frankfurt am Main, Peter Lang, 2007, 367 p.

693. X. Sun, 'Der bayerische Jesuitenmissionar Ignaz Koegler als kaiserlicher Astronom und Mandarin in Peking aus chinesischer Sicht', in C.P. Hartmann & A.Schmid, *Bayerisch-chinesische Beziehungen in der frühen Neuzeit,* München, Verlag C.H. Beck, 2008, 11-21.

Kolvenbach, Peter-Hans (1928-)

694. U. Valero, 'Peter Hans Kolvenbach, XXIX General de la Compañía de Jesús', *Razón y Fe* 258 (2008), 273-284.

Kostka, Stanisław (1550-1568)

See also 627.

695. A. Bieś, 'Św. Stanislaw Kostka. W czterysta czterdziestą rocznicę śmierci', *Życie Duchowe* 56 (2008), 68-75.

696. P. Castagnetti, 'Témoigner du baptême dans les positiones des procès de canonisation aux XVIIe et XVIIIe siècles: les cas de Stanislas Kostka, Louis de Gonzague et Jean Berchmans', in G. Alfani a.o. (eds.), *Baptiser. Pratique sacramentelle, pratique sociale (XVIe- XXe siècles),* Saint-Etienne, PSE, 2009, 63-79.

697. C. Jetter, *Die Jesuitenheiligen Stanislaus Kostka und Aloysius von Gonzaga. Patrone der studierenden Jugend - Leitbilder der katholischen Elite,* Würzburg, Echter, 2009, 137 p.

Krivak, Andrew (1963-), Jesuit until 1998

698. A. Krivak, *A long retreat,* London, Darton, Longman & Todd, 2008, 324 p.

Kuylaars, Louis (1918-2005)

699. G. Soetomo, 'Aloysius Maria Kuylaars Kadarman, SJ', in his *Semangat Lebih Yesuit from good to great,* Jakarta, Obor, 2009, 137-151.

Labadie, Jean de (1610-1674), Jesuit until 1639

700. D. Vidal, *Jean de Labadie, 1610-1674. Passion mystique et esprit de réforme,* Grenoble, Millon, 2009, 216 p.

Lafitau, Jean-Joseph (1681-1746)

701. A. Paschoud, 'De la représentation de l'origine à la défense de la foi. L'Usage des gravures dans les Mœurs des Sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps (1724) de Jean-Joseph Lafitau', in E. Flamarion (ed.), *La chair et le verbe: Les jésuites de France au 18e siècle et l'image,* Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2009, 75-89.

Laínez, Diego (1512-1565)

702. L. Lies, 'Ruf nach der Papstkirche – Ankunft der Bischofskirche. Jacob Laynez SJ und die Ordo-Diskussion auf dem Konzil von Trient', in R. Meβner & R. Pranzl (ed.), *Haec sacrosancta synodus. Konzils- und kirchengeschichtliche Beiträge,* Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2006, 130-176.

Lammens, Henri (1862-1937)

703. S. Knuts, *Henri Lammens (1862-1937). Thema's uit leven en werk van een Belgische Orientalist,* Leuven, Katholieke Universiteit, 2007-2008, 110 p.

704. S. Knuts, 'De katholieke kleur die door gaatjes heenpiept. Henri Lammens (1862-1937) en de studie van de islam en het Arabisch', *Trajecta* 17 (2008), 408-430.

Lamormaini, Guillaume (1570-1648)

705. R. Bireley, 'The image of emperor Ferdinand II (1619-1637) in William Lamormaini, S.J.'s Ferdinandi II imperatoris romanorum virtutes (1638)', *AHSI* 78 (2009), 121-140.

Lapide, Cornelius a (1567-1637)

706. J.A. García Benjumea, *La filiación adoptiva en Cornelio a Lapide: doctrina y método,* Roma, Pontificia Universitas Gregoriana. Facoltà di teologia, 2006, 104 p.

Lessius, Leonardus (1554-1623)

707. W. Decock, 'Lessius and the breakdown of the scholastic paradigm', *Journal of the History of Economic Thought* 31 (2009), 57-78.

Lith, Frans van (1863-1926)

708. F. Hasto Rosariyanto, *Van Lith. Pembuku Pendidikan Guru di Jawa. Sejarah 150 th Serikat Jesus di Indonesia,* Yogyakarta, Penerbit Universitas Sanata Dharma, 2009, 266 p.

Lombardi, Riccardo (1908-1979)

709. R. Iaria, *Per un mondo nuovo. Vita di padre Riccardo Lombardi,* Milano, Ancora, 2009, 160 p.

Lonergan, Bernard (1904-1984)

See also 834, 887.

710. L. Rojka, *The eternity of God. Comparative study of Bernard Lonergan S.J. and Richard Swinburne,* [Trnava], Dobrá Kniha, 2005, 388 p.

711. M. Sharkey, 'Heidegger, Lonergan, and self-presence', *Method. Journal of Lonergan Studies* 23 (2005), 197-210.

712. G. Maillet, '"Fidelity to the Word". Lonerganian conversion through Shakespeare's The winter's tale and Dante's Purgatorio', *Religion and the Arts* 10 (2006), 219-243.

713. A. Beards, 'Logical foundations: Lonergan and analytical philosophy', *Revista Portuguesa de Filosofia* 63 (2007), 919-939.

714. P.H. Byrne, 'Lonergan, evolutionary science, and intelligent design', *Revista Portuguesa de Filosofia* 63 (2007), 893-918.

715. H. Chelo, 'Lonergan e John Courtney Murray na construção da Dignitate Humanae', *Revista Portuguesa de Filosofia* 63 (2007), 1145-1169.

716. I. Coelho, 'Lonergan and Indian thought', *Revista Portuguesa de Filosofia* 63 (2007), 1025-1047.

717. S. Dimas, 'A auto-transcendência cognitiva do sujeito em Bernard Lonergan', *Revista Portuguesa de Filosofia* 63 (2007), 845-876.

718. R.M. Doran, 'Lonergan and Girard on sacralization and desacralization', *Revista Portuguesa de Filosofia* 63 (2007), 1171-1201.

719. P.A. Egan, 'John Henry Newman and Bernard Lonergan: A note on the development of Christian doctrine', *Revista Portuguesa de Filosofia* 63 (2007), 1103-1123.

720. J. Flanagan, 'Lonergan's new context for theology', *Revista Portuguesa de Filosofia* 63 (2007), 1001-1023.

721. P. Gilbert, 'Maréchal, Lonergan et le désir de connaître', *Revista Portuguesa de Filosofia* 63 (2007), 1125-1143.

722. M.C. Henriques, 'Bernard Lonergan e a inteligência: Para uma introdução ao seu pensamento', *Revista Portuguesa de Filosofia* 63 (2007), 823-843.

723. G. Hughes, 'Lonergan and art', *Revista Portuguesa de Filosofia* 63 (2007), 991-1000.

724. C. Jacobs-Vandegeer, 'Insight into the better argument. Habermas and Lonergan', *Revista Portuguesa de Filosofia* 63 (2007), 1223-1247.

725. F. Lawrence, 'Between capitalism and Marxism: Introducing Lonergan's economics', *Revista Portuguesa de Filosofia* 63 (2007), 941-959.

726. T.J. McPartland, 'Lonergan's philosophy of history: Ontological, epistemological, and speculative', *Rev. Portuguesa de Filosofia* 63 (2007), 961-989.

727. G. Mongeau, 'Bernard Lonergan as interpreter of Aquinas: A complex relation', *Revista Portuguesa de Filosofia* 63 (2007), 1049-1069.

728. A. Morão, 'Horizontes e contexto da ciência em Bernard Lonergan', *Revista Portuguesa de Filosofia* 63 (2007), 877-892.

729. G.B. Sala, 'Kant e Lonergan: O a priori no conhecimento humano', *Revista Portuguesa de Filosofia* 63 (2007), 1071-1102.

730. J.J. Vila-Chã, 'Bernard Lonergan: A inspiração de uma obra', *Revista Portuguesa de Filosofia* 63 (2007), 809-822.

731. M. Bosco & D. Stagaman (eds). *Finding God in All Things: Celebrating Bernard Lonergan, John Courtney Murray, and Karl Rahner*, New York, Fordham University Press, 2008, 221 p.

732. R.M. Doran, 'Discernment and Lonergan's fourth level of consciousness', *Gregorianum* 89 (2008), 790-802.

733. F. Lawrence (ed.), *Lonergan Workshop. The 'Not numerous center': for Insight's 50th anniversary and Method in Theology's 35th anniversary, 20* (2008), 395 p.

734. L. Rojka, 'Human authenticity and the question of God in the philosophy of Bernard Lonergan', *Forum Philosophicum* 13/11 (2008), 31-49.

735. P. Hoyt-O'Connor, 'The human good and Lonergan's macroeconomic dynamics', *Logos* 12 (2009), 94-124.

736. R. Moloney, 'The freedom of Christ in the early Lonergan', *Irish Theological Quarterly* 74 (2009), 27-37.

737. J.B. Moulaison, 'Missteps on the way to Nicea: a critical reading of Lonergan's theory of the development of Nicene doctrine', *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 38 (2009), 51-69.

738. J.L.S. Salazar, *Conspiring unto the good: Bernard Lonergan's critical contribution to theology of religions,* Nijmegen, Radboud Universiteit, 2009, 281 p.

Lubac, Henri de (1896-1991)

739. G. Haeffner, 'Henri de Lubac: Catholicisme', in *Lexikon der theologischen Werke,* Stuttgart, Kröner, 2003, 71-72.

740. R. Voderholzer, 'Mystik aus dem Mysterium – Henri De Lubac (1896-1991) und die Erneuerung der theologie aus der einen Quelle der Offenbarung', in M. Delgado & G. Fuchs (eds.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung. III. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart,* Fribourg, Academic Press Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 2005, 441-459.

741. R. Voderholzer, *Meet Henri de Lubac,* San Francisco, Ignatius Press, 2007, 130 p.

742. R.J. Mayer, 'Stockwerkphilosophie gegen Stockwerktheologie? Zum desideratum naturale bei Henri de Lubac und Thomas von Aquin', *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 56 (2009), 164-193.

Luijk, Henk van (1929-2010), Jesuit until 1974

743. R. Bodelier, 'Henk van Luijk: "Bedrijven moeten geen rekening met mij houden, maar met de publieke opinie": de jezuïetenmoraal van bedrijfsethicus Henk van Luijk', *Filosofie magazine* 13/8 (2004), 28-31.

Luz, Ludwig (1599-1665)

744. A. Fischer, '"Multa tulit fecitque." P. Ludwig Luz SJ (1599-1665). Stationen eines Lehrers und Seelsorgers im Dienste der katholische (Bildungs-) Reform', *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg* 43 (2009), 101-121.

Magnin, Juan (1701-1753)

745. M.S. Cipolletti, '"Nostalgia del monte": Indígenas del Oriente peruano según un manuscrito del jesuita Juan Magnin (Borja 1743)', *Anthropos* 103 (2008), 507-525.

Malagrida, Gabriel (1689-1761)

746. M. Real, 'Padre Gabriel Malagrida e o Marquês de Pombal', *Brotéria* 169 (2009), 169-189.

Maldonat, Jean (1533/34-1583)

747. A. Legros, 'Maldonat (Jean, S.J.) (1533/34-1583)', in C. Natival (ed.), *Centuriae latinae. II. Cent une figures humanists de la Renaissance aux Lumières. A la mémoire de Marie-Madeleine de la Garanderie,* Genève, Droz, 2006, 491-498.

Mancinelli, Giulio (1537-1618)

748. P.A. Fabre, 'La misión como visión del mundo. Las autobiografías imaginarias de Giulio Mancinelli (1537-1618)', in P. Chinchilla & A. Romano (eds.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica,* Mexico D.F., Universidad Iberoamericana, 2009, 177-203.

Manquiano, Juan Antonio (1603-1670)

749. A. Maccioni a.o., 'Vida del venerable padre Juan Antonio Manquiano', in his *Las siete estrellas de la mano de Jesús,* Cagliari, CUEC, 2008, 105-141.

Mariana, Juan de (1536-1624)

See also 885.

750. F. Centenera Sánchez-Seco, '¿Defiende Juan de Mariana al monje que terminó con la vida del rey Enrique III de Francia? Un análisis sobre la muerte del último de los Valois contemplada en el tratado De rege et regis institutione', *Torre de los Lujanes* 54 (2007), 87-104.

Martínez, Diego (1542-1626)

751. A. Coello de la Rosa, 'Era sanctorum: la beatificación inconclusa del padre Diego Martínez, SJ (1627-1634)', *Hispania Sacra* 61 (2009), 191-225.

Martínez de la Torre, Luis (1894-1976)

752. F.J. Escámez Mañas, 'La Compañía de Jesús en Almería (1910-2010). El Preconcilio: los PP. Martínez y Rodríguez, "P. Carbonilla"', *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza* 2 (2009), 305-349.

Martini, Carlo Maria (1927-)

753. C. Casalone, 'Decisione di fine vita - sul contributo del card. Martini', *Aggiornamenti Sociali* 58 (2007), 222-226.

754. D. Modena, *Carlo Maria Martini. Magisterio teológico, pastoral y espiritual,* Madrid, San Pablo, 2009, 447 p.

Martini, Martino (1614-1661)

755. L. Longo-Endres, 'Wertediskussion in entfernten Ländern. Die Freundschaft bei Martino Martini', in C.P. Hartmann & A.Schmid, *Bayerisch-chinesische Beziehungen in der frühen Neuzeit,* München, Verlag C.H. Beck, 2008, 99-117.

756. L. Paternicò, 'Martino Martini e Juan Caramuel y Lobkowits, la grammatica linguae sinensis', *Rivista di Studi Trentini di Scienze Storiche* 87 (2008), 407-424.

Masson, Joseph (1908-1998)

757. E. Louchez, 'André Seumois o.m.i. et Joseph Masson s.j., portraits croisés de deux missiologues belges de renom au Concile Vatican II', in L. Courtois a.o. (red.), *Images et paysages mentaux des 19e et 20e siècles, de la Wallonie à l'Outre-mer. Hommage au professeur Jean Pirotte à l'occasion de son éméritat,* Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant / Presses Universitaires de Louvain, 2007, 397-414.

Mayer, Dominikus (1680-1744)

758. G. Borja González, 'Die jesuitische Berichterstattung über die Neue Welt. Zur Verbreitungsgeschichte von Amerika-Nachrichten im Alten Reich am Beispiel der Briefe des Dominikus Mayer', in J. Meier (ed.), *Sendung – Eroberung – Begegnung: Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock,* Wiesbaden, Harrassowitz, 2005, 355-382.

McCormick, Richard (1922-2000)

759. P.A. Clark, 'Richard McCormick, SJ, and dual epistemology', *Christian Bioethics* 14 (2008), 236-271.

McNeill, John (1925-), Jesuit until 1988

760. J.J. McNeill, *Sex As God intended. A reflection on human sexuality as play. Including Festschrift essays celebrating the life and work of John J. McNeill,* Maple Shade NJ, Lethe Press, 2008, 265 p.

Melchers, Chris (1930-2004)

761. G. Soetomo, 'Christian Melchers', in his *Semangat Lebih Yesuit from good to great*, Jakarta, Obor, 2009, 113-121.

Melià, Bartolomeu (1932-)

762. M.I. Malinowski & S. Baptista, 'Bartolomeu Melià, jesuíta, lingüista e antropologo: os Guarani como compromisso de vida', *Campos* 5 (2004), 167-182.

Mello, Anthony de (1931-1987)

763. A. Nayak, *Anthony de Mello. His life and his spirituality*, Dublin, The Columba Press, 2007, 211 p.

764. A. Nayak, 'Anthony de Mello SJ (1931-1987): Meister der Spiritualität', *Geist und Leben* 82 (2009), 9-19.

Menchaca, Roque (1734-1810)

765. G.M. Verd, 'El P. Roque Menchaca, San Ignacio y el Soneto "No me mueve, mi Dios, parta quererte"', *Archivo Teológico Granadino* 67 (2004), 109-145.

Mercurian, Éverard (1514-1580)

766. S. Pastore, 'La «svolta antimistica» di Mercuriano: i retroscena spagnoli', *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 1 (2005), 81-93.

Merelli, Filippo (1654-1713)

767. F. Lévy, 'L'importation de la tragédie française sur les scènes de collège italiennes au début du XVIIIe siècle', in A. Piéjus (ed.) *Plaire et instruire. Le spectacle dans les collèges de l'Ancien Régime*, Rennes, PUR, 2007, 191-200.

Mersch, Émile (1890-1940)

768. M. Pasinato, *Morale e «Christus totus». Vita e scienza morale tra antropologia e teologia in Émile Mersch*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana. Facoltà di teologia, 2008, 383 p.

Merz, Aloys (1727-1792)

769. C. Spehr, 'Gegen Protestantismus, Aufklärung und Toleranz. Die Kontroverspredigten des Augsburger Dompredigers Aloys Merz', in A. Beutel a.o. (eds.), *Christentüm im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit,* Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2006, 237-250.

Mierlo, Joseph Van (1878-1958)

770. G. Warnar, 'De studie van de geestelijke letterkunde tussen 1900-1950: Van Mierlo (1878-1958) en anderen', in W. van Anrooij a.o. (eds.), *Der vaderen boek. Beoefenaren van de studie der Middelnederlandse letterkunde. Studies voor Frits van Oostrom ter gelegenheid van diens vijftigste verjaardag,* Amsterdam, University Press, 2003, 179-193.

Moingt, Joseph (1915-)

771. H.T. Nguyen, *The salvific significance of the cross of Jesus Christ. According to M. Flick, Z. Alszeghy, M. Bordoni and J. Moingt,* Rome, Pontificia Universitas Gregoriana. Facoltà di teologia, 2009, 286 p.

Monnens, Theo (1891-1956)

772. D. Butaye, 'Mgr. Theo Monnens s.j.', *Nationaal Biografisch Woordenboek* 19 (2009), 701-705.

Monteiro, Inácio (1724-1812)

773. M. Corrêa Monteiro, 'Inácio Monteiro, SJ - Matemático e cientista', *Brotéria* 169 (2009), 25-36.

Moraes, Manuel de (1596?-1651?), Jesuit until ?

774. R. Vainfas, *Traição. Um jesuíta a service do Brasil holandês processado pela Inquisição,* São Paulo, Companhia das Letras, 2008, 384 p.

Morales, Tomás (1904-1994)

775. M.V. Hernández Rodríguez (ed.), *Vida y obras de Tomás Morales, SJ (I): Biografía, (II): Obras pedagógicas,* Madrid, Biblioteca de Autores Christianos, 2008, 2 vols., 270 + 790 p.

Moretus, Theodorus (1601-1667)

776. K. Mačák, 'Theodor Moretus – provinciae nostrae Archimedes', in K. Mráz & V. Chroust (eds.), *Barokní jezuitské Klatovy,* Klatov, KLAS Klatovská sympozia 02, 2007, 64-73.

Mulder, Willem (1875-1936)

777. E. Tomassen, 'Mulder, Willem Johannes Maria', *Biografisch Woordenboek van Nederland* 6 (2008), 332-334.

Nadal, Jerónimo (1507-1580)

778. F. Azevedo, 'Jerónimo Nadal, SJ: a sua importância na cultura apostólica da Companhia de Jesus', *Brotéria* 168 (2009), 297-410, 363-369.

779. J.M. Shin, 'The reception of the *Evangelicae Historiae Imagines* in Late Ming China: Visualizing holy topography in Jesuit spirituality and Pure Land Buddhism', *The Sixteenth Century Journal* 40 (2009), 303-333.

Nell-Breuning, Oswald von (1890-1991)

780. C. Kuller, 'Oswald von Nell-Breuning. Ein Jesuit im Visier der NS-Devisenfahnder', in T. Bauer a.o. (eds.), *Gesichter der Zeitgeschichte,* München: Oldenbourg, 2009, 23-39.

Neri, Emmanuel (ca. 1575-1603)

781. G. Jakubinyi, 'Neri Emmanuel SJ jezsuita testvér' [E.N., Jesuit brother], in *A Szentek nyomában Erdélyben* [In the footsteps of the saints in Transylvania], Gyulafehérvár, Glória, 2000, 101-110.

Neuner, Joseph (1908-2009)

782. S. Pereira, 'Joseph Neuner (1908)', in A. Amaladass (ed.), *Christian thinkers in India,* 3, Chennai, Satya Nilayam Publications, 2007, 211-219.

783. G.J. Assariparambil, *Jesus Christ the unique saviour. Towards a Christology of Joseph Neuner and M. M. Thomas in the pluralistic context of India,* Roma, Pontificia Universitas Gregoriana. Facoltà di teologia, 2008, 173 p.

Nicolás, Adolfo (1936-)

784. J. Koenot & T. Kot, "Iedere wijsheid is onvolmaakt'. Interview met Adolfo Nicolás, generaal van de jezuïeten', *Streven* 75 (2008), 867-876.

785. T. Rochford, 'Conversation with Fr Adolfo Nicolás', *The Way* 47/3 (2008), 9-29.

Nidhard, Johann Eberhard (1607-1681)

786. M.d.C. Sáenz Berceo, 'Un jesuita en la cima de la Inquisición', *Revista de Inquisición* 12 (2006), 295-321.

Nobili, Roberto de (1577-1656)

787. J. Arun (ed.), *Interculturation of religion. Critical perspectives on Robert de Nobili's mission in India,* Bangalore, Asian Trading Corporation, 2007, 232 p.

788. I. Puthiadam (ed.), *Fr. De Nobili. A trendsetter life, work and spirituality,* Bangalore, Asian Trading Corporation, 2007, 76 p.

789. M. Sanfilippo & C. Prezzolini (eds.), *Roberto De Nobili (1577-1656) missionario gesuita poliziano,* Perugia, Guerra Edizioni, 2009, 175 p.

Nóbrega, Manuel da (1517-1570)

790. A. Tomassini, *La fondazione religiosa di un impero coloniale: Manuel de Nobrega (1517-1570). Prefazione di Adriano Prosperi (Uomini e dottrine, 53), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2009, 272p.*

Oliver, Jaime (1733-1813)

791. E.A.I. Auletta, 'Un balance de la labor jesuítica entre los guaraníes según un documento inédito de P. Jaime Oliver', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 203-210.

Oort, Joop (1920-2009)

792. P. Begheyn, 'De verboden mis van dankzegging. Gerard Reve, pastoor Oort en bisschop Simonis', *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* 12 (2009), 151-156.

Paccanari, Niccoló (1773-1811)

793. E. Fontana Castelli, 'Profezie apocalittiche e identità gesuitica. Niccolò Paccanari e il padre della fede nella Roma di fine Settecento', *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 1 (2003), 111-130.

794. E. Fontana Castelli, *La Compagnia di Gesù sotto altro nome: Niccolò Paccanari e la Compagnia della fede di Gesù (1797-1814),* Roma, Bibliotheca Institutum Historicum Societatis Iesu, 2007, 325 p.

Pázmány, Péter (1570-1637)

795. T. Lipa, 'Pázmány Péter belső írói fejlődése', *Irodalomtudomány* 1-2 (2002), 8-33.

796. B. Szirmai, 'Pázmány Péter', in *Erdély katolikus nagyjai* [Great Catholic personalities of Transylvania], Csíkszereda, Typographia, [2004], 59-61.

Pereira, Tomás (1645-1708)

797. M. Cadafaz de Matos, 'O Pe. Tomás Pereira, S.J. (1645-1708) na China, anthropos, conhecimento do outro e alteridade: para o estudo da sua acção missionária e diplomática em Pequim e na cidade russa de Nerchinsk', *Revista Portuguesa de História do livro e da edição* 11 (2007), 425-510.

Pieris, Aloysius (1934-)

798. J.M. Fung, 'A theological interface with Pieris and Sobrino', *East Asian Pastoral Review* 45 (2008), 181-187.

Planck, Johann Nepomuk (1696-1765)

799. A. Mayer, 'Raíces locales y actuación global: Johann Nepomuk Planck en Nueva España', in K. Kohut & M.C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2007, 175-196.

Plazaola, Juan (1919-2005)

800. M.L. Amigo Fernández de Arroyabe, 'Aportaciones estéticas de Juan Plazaola a la comprensión del arte contemporáneo', *Letras de Deusto* 38 (2008), 127-148.

Pollmann, Paul (1907-1980)

801. T. Pollmann (ed.), *Paul Pollmann S.J. 'Nu nog wat meer bekeringen!' Brieven aan thuis (1925-1980),* n.p., n.e., 2009, 399 p.

Pontanus, Jacobus (1542-1626)

802. U.G. Leinsle, 'Jacobus Pontanus SJ (1542-1626). Humanismus und "pietas" in der Spätrenaissance', *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg* 43 (2009), 81-99.

Porée, Charles (1676-1741)

803. E. Flammarion, 'Une «peinture animée»: le théâtre selon Charles Porée (1676-1741)', in E. Flamarion (ed.), *La chair et le verbe: Les jésuites de France au 18e siècle et l'image,* Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2009, 159-178.

Porteman, Karel (1938-), Jesuit until 1959

804. 'Bibliografie van het werk van Karel Porteman 1967-2003', in M. van Vaeck a.o. (reds.), *De steen van Alciato. Literatuur en visuele cultuur in de Nederlanden. Opstellen voor prof. dr. Karel Porteman bij zijn emeritaat,* Leuven, Peeters, 2003, 1119-1131.

Possevino, Antonio (1533-1611)

805. L. Balsamo, 'Il Commentario di Transilvania (1584) di Antonio Possevino S.J.', *La Bibliofilia* 110 (2008), 29-46.

Pozzo, Andrea (1642-1709)

806. P.A. Fabre, 'Un sanctuaire romain à l'âge baroque. Recherches sur le système décoratif du corridor d'entrée aux Stanzette d'Ignace de Loyola, peint par Jacques Courtois et Andrea Pozzo (1640-1688)', in S. Schütze (ed.), *Estetica barroca,* Roma, Campisano, 2004, 361-377.

Przywara, Erich (1889-1972)

807. E.M. Faber, 'Der je größere Gott über-in seiner Kirche – Erich Przywara als mystischer Kirchenkritiker', in M. Delgado & G. Fuchs (eds.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung. III. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart,* Fribourg, Academic Press Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 2005, 293-308.

808. P. Lüning, *Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten. Untersuchungen zum Kreuzesverständnis von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar,* Münster, Aschendorff, 2007, 414 p.

Puybaudet, Jean de (1917-1996)

809. S. Nicaise, *Jean de Puybaudet S.J.: être jésuite dans les décolonisations de Madagascar et de la Réunion* , Saint-Denis, Université De la Réunion, 2006, 252 p.

Quessa, Lucas (1641-?)

810. A. Maccioni a.o., 'Vida del venerable padre Lucas Quesa', in his *Las siete estrellas de la mano de Jesús,* Cagliari, CUEC, 2008, 58-104.

Quintanadueñas, Antonio de (1599-1651)

811. J.M. Díaz Moreno, 'Antonio de Quintanadueñas, S.J. (1599-1651). Apuntes para la semblanza de una canonista extremeño', *Cauriensia* 3 (2008), 319-333.

Raaijmakers, Charles (1871-1954)

812. P. Begheyn, 'Jan Toorop, Portret van Charles Raaijmakers', in M. Schrover (ed.), *Van Trajanus tot Tajiri. Collectie Museum Het Valkhof,* Nijmegen, Museum Het Valkhof, 2009, 146-147.

Rader, Matthäus (1561-1634)

813. M. Keßler, 'Quellenkritische Untersuchungen zur "Historia Boiarica" des P. Matthäus Rader', *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 72 (2009), 49-70.

Raguin, Yves (1912-1998)

814. I. Pommel, 'La spiritualité missionaire d'Yves Raguin, s.j.', in M. Spindler & A. Lenoble-Bart (eds.), *Spiritualités missionaries contemporaines. Entre charismes et institutions,* Paris, Karthala, 2007, 165-178.

Rahner, Hugo (1900-1968)

815. L. Hlad, *La dimensione escatologica della teologia kerygmatica di Hugo Rahner,* Roma, Pont. Univ. Gregoriana. Facoltà di teologia, 2009, 149 p.

Rahner, Karl (1904-1984)

See also 582, 592, 731, 808, 932.

816. P. Rulands, *Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner,* Innsbruck / Wien, Tyrolia-Verlag, 2000, 398 p.

817. J. Herzgsell, 'Karl Rahners Theologie der Mystik', in A. Schönfeld (ed.), *Spiritualität im Wandel. Leben aus Gottes Geist. Festschrift zum 75. Jahrgang von "Geist und Leben"- Zeitschrift für christliche Spiritualität begründet als Zeitschrift für Aszese und Mystik" 1925-2002,* Würzburg, Echter Verlag, 2002, 65-76.

818. A. Batlogg, 'Von Karl Rahner lernen', *Stimmen der Zeit* 222 (2004), 145f..

819. A.R. Batlogg, 'Karl Rahner als Autor in den "Stimmen der Zeit"', *Stimmen der Zeit spezial* 1 (2004), 16-30.

820. A.R. Batlogg, 'Karl Rahners Mitarbeit an den Konzilstexten', in F.X. Bischof & S. Leimgruber (eds.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte,* Würzburg, Echter, 2004, 355-376.

821. A.R. Batlogg, 'Karl Rahners theologische Dissertation "E latere Christi". Zur Genese eines patristischen Projekts (1936)', *Zeitschrift für Katholische Theologie* 126 (2004), 111-130.

822. D. Berger, 'Editorial: 100. Geburtstag und 20. Todestag Karl Rahners', *Theologisches* 34 (2004), 186-190.

823. P. Caroll, 'Moving mysticism to the centre: Karl Rahner (1904-1984)', *The Way* 43 (2004), 41-52.

824. H. Klauke (ed.), *100 Jahre Karl Rahner. Nach Rahner - post et secundum,* Köln, Karl Rahner Akademie, 2004, 141 p.

825. N. Klein, 'Karl Rahner (1904-1984)', *Orientierung* 68 (2004), 37-39.

826. K. Lehmann, 'Karl Rahners Bedeutung für die Kirche', *Stimmen der Zeit spezial* 1 (2004), 3-15.

827. A. Raffelt, 'Nach wie vor starke Resonanz. Ein Rückblick auf das "Rahnerjahr" 2004', *Herder-Korrespondenz* 58 (2004), 564-568.

828. M. Striet, 'Ein bleibendes Vermächtnis. Was die Theologie heute von Karl Rahner lernen kann', *Herder-Korrespondenz* 58 (2004), 559-564.

829. H. Vorgrimler, 'Zur bleibenden Aktualität Karl Rahners', *Theologische Revue* 100 (2004), 91-100.

830. H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken,* Darmstadt, Primus Verlag, 2004, 284 p.

831. H. Vorgrimler (ed.), *Karl Rahner. Kritische Annäherungen,* Siergburg, Franz Schmitt, 2004, 512 p.

832. A.R. Batlogg, 'Gotteserfahrung und Kirchenkritik bei Karl Rahner', in M. Delgado & G. Fuchs (eds.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung. III. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart,* Fribourg, Academic Press Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 2005, 371-401.

833. L. Karrer, 'Bei Karl Rahner in die Schule gehen. Impulse für eine wirklicheitsorientierte Theologie. Plädoyer für eine Theologie, die Gott und die Menschen im Sinn hat', *PastoralTheologische Informationen* 27 (2007), 176-195.

834. N.J. Ormerod, 'Two points or four? Rahner and Lonergan on Trinity, incarnation, grace, and beatific vision', *Theological Studies* 68 (2007), 661-673.

835. R.A. Siebenrock, 'Gratia Christi. The heart of the theology of Karl Rahner: Ignatian influences in the Codex De Gratia Christi (1937/38) and its significance for the development of his work', *Revista Portuguesa de Filosofia* 63 (2007), 1261-1272.

836. U. Bentz, *Jetzt ist noch Kirche. Grundlinien einer Theologie kirchlicher Existenz im Werk Karl Rahners,* Innsbruck / Wien, Tyrolia-Verlag, 2008, 552 p.

837. S. Cichon-Brandmaier, *Ökonomische und immanente Trinität. Ein Vergleich der Konzeptionen Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars,* Regensburg, Pustet, 2008, 414 p.

838. A. Shutte, 'Telling the Christian story - By Karl Rahner and me', *Scriptura, International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa* 98 (2008), 156-173.

839. A.R. Batlogg, 'Die Autorität Karl Rahner. Überlegungen und Beobachtungen zum 25. Todestag', *Stimmen der Zeit* 134 (2009), 147-161.

840. A.R. Batlogg, '25 Jahre danach: "Was bleibt von Karl Rahner SJ?"', *Korrespondenzblatt des Canisianums / Collegium Canisianum Innsbruck* 142 (2009), 2-12.

841. A. Batlogg & M.E. Michalski (eds.), *Encounters with Karl Rahner: Remembrances of Rahner by those who knew him,* Milwaukee, Marquette University Press, 2009, 383 p.

842. G. Cavalcoli, *Karl Rahner. Il Concilio tradito,* Verona, Fede & Cultura, 2009, 357 p.

843. P. Hypher, 'Karl Rahner in context', *New Blackfriars* 90 (2009), 201-205.

844. K. Kilby, 'Karl Rahner's ecclesiology', *New Blackfriars* 90 (2009), 188-200.

845. B. Lobo, *Trinitarian Theology as Fides docens intellectum. An inference drawn from the trinitarian theologies of Thomas Aquinas, Brahmabandhab Upadhyay and Karl Rahner,* Rome, Pontificia Universitas Gregoriana. Facoltà di teologia, 2009, 145 p.

846. R. Miggelbrink (ed.), *Karl Rahner 1904 - 1984: Was hat er uns gegeben? - Was haben wir genommen: Auseinandersetzung mit Karl Rahner,* Berlin, Lit, 2009, 183 p.

847. R.A. Siebenrock, 'Karl Rahner (1904-1984)', in F.W. Graf (ed.), *Tweeduizend jaar theologie. Leven en werk van de grote christelijke denkers. Deel 2,* Amsterdam, Boom, 2009, 287-309.

Rauscher, Anton (1928-)

848. K. Lehmann, 'Anton Rauscher SJ zum 80. Geburtstag', *Die neue Ordnung* 62 (2008), 404-409.

Reichling, Anton (1898-1986), Jesuit until 1949

849. P. Begheyn (ed.) *Autobiografische herinneringen 1858-1886, zoals gedicteerd aan Anton Reichling SJ in 1927,* Zwolle, Uitgeverij Waanders, 2009, 120 p.

Renner, Louis (1926-)

850. L.L. Renner, *A kindly Providence: An Alaskan missionary's story,* Ft. Collins CO. Ignatius Press, 2008, 583 p.

Requeno y Vives, Vicente (1743-1811)

851. A. Astorgano Abajo (ed.), *Vicente Requeno y Vives. Escritos filosóficos,* Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza etc., 2008, 716 p.

Retz, František (1673-1750)

852. M. Svatoš, 'Der Generalobere der Gesellschaft Jesu P. Franz Retz und die Einführung der Bussmissionen in den Böhmischen Ländern', *Bohemia* 48 (2008), 130-157.

Rho, Giacomo (1592-1638)

853. J.A. Cervera Jiménez, 'Giacomo Rho, S.J., y su obra matemática en chino', E. Corsi (ed.), *Ordenes religiosas entre America y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales,* Mexico City, El Colegio de Mexico, 2008, 157-170.

Ricci, Matteo (1552-1610)

854. Z. Xiping, *Following the steps of Matteo Ricci to China,* n.p., China Intercontinental Press, 2006, 173 p.

855. A.C. Hosne, 'Usar la razón para condenar la herejía: El catecismo (1603) del jesuita Matteo Ricci en la China de los Ming tardíos', *Revista del Programa de Historia de América Latina* 1 (2008), 1-30.

856. Y. Liu, 'The intricacies of accommodation: The proselytizing strategy of Matteo Ricci', *Journal of World History* 19 (2008), 465-487.

857. K. Paramore, 'Early Japanese Christian thought reexamined: Confucian ethics, Catholic authority, and the issue of faith in the scholastic theories of Habian, Gomez, and Ricci', *Journal of Religious Studies* 3 (2008), 231-262.

858. W. Huang, [The association between the Yangming school and Matteo Ricci and its implications (in Chinese)], *Hanxue yanjiu / Chinese Studies* 27 (2009), 127-158.

859. A. Paolucci & G. Morello (eds.), *Ai crinali della storia. Padre Matteo Ricci (1552-1610) fra Roma e Pechino,* Torino [etc.], Umberto Allemandi & C., 2009, 271 p.

Riccioli, Giambattista (1598-1671)

860. J. Vertesi, 'Picturing the moon: Hevelius's and Riccioli's visual debate', *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 38 (2007), 401-421.

Richeome, Louis (1544-1625)

861. K.J. Höltgen, 'The engraver of Richeome's La peinture spirituelle (1611)', *Society for Emblem Studies. Newsletter* 27 (2000), 9-14.

Roca, Luis de la (1658-1734)

862. H.H. Beck, 'Las misiones jesuiticas en una época de cambios. La visita del padre Vice-provincial Luis de la Roca en 1714', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 561-567.

Rodríguez González, Antonio (1908-1979)

863. F.J. Escámez Mañas, 'La Compañía de Jesús en Almería (1910-2010). El Preconcilio: los PP. Martínez y Rodríguez, "P. Carbonilla"', *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza* 2 (2009), 305-349.

Roothaan, Jan Philip (1785-1853)

864. B. Truchet, 'Renouveau de la spiritualité missionaire jésuite au XIXe siècle. Lettre du P. Roothaan, Préposé Général. 3 décembre 1833', in M. Spindler & A. Lenoble-Bart (eds.), *Spiritualités missionaries contemporaines. Entre charismes et institutions,* Paris, Karthala, 2007, 141-151.

Rosario He Tianzhang, Francis Xavier do (1667-1736)

865. J.W. Witek, 'Confucian practices and Christian principles in the Qing period: A Jesuit pastor, Francis Xavier do Rosario He Tianzhang (1667-1736)', in L. Yan & P. Vanhaelemeersch (eds.), *Silent force: Native converts in the Catholic China mission,* Leuven, Ferdinand Verbiest Institute, 2009, 59-73.

Rosweyde, Heribert (1569-1629)

866. R. Godding a.o. (eds.), *De Rosweyde aux Acta Sanctorum. La recherche hagiographique des Bollandistes à travers quatre siècles,* Bruxelles, Société des Bollandistes, 2009, 354 p.

Ruiz de Montoya, Antonio (1585-1652)

867. M.C. Serventi, 'La función de la imagen en el proceso de la "conquista espiritual": Antonio Ruiz Montoya en las tierras de Tayaoba (1623-1627)', in C.A. Page, *Educación y evangelizacion. La experiencia de un mundo mejor: X jornadas internacionales sobre misiones jesuíticas,* [Córdoba (Argentina)], Universidad Católica de Córdoba / Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005, 221-229.

868. J.M. Marin, 'Antonio Ruiz de Montoya's mystical theology: Contemplation and action in the early Jesuit mission to Peru and Paraguay', *The Way* 47/3 (2008), 77-94.

Sailer, Johann Michael (1751-1832)

869. M. Köster, 'Johann Michael Sailers Pastoraltheologie und das Exerzitienbuch des hl. Ignatius', *PastoralTheologische Informationen* 27 (2007), 156-175.

870. K. Baumgartner, 'Johann Michael Sailer (1751-1832) und die Gräfliche Familie zu Stolberg-Wernigerode - eine geistliche Freundschaft', *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg* 43 (2009), 185-205.

Saint-Vincent, Grégoire de (1584-1667)

871. J. Dhombres & P. Radelet-de Grave, *Une mécanique donnée à voir. Les theses Illustrées défendues à Louvain en juillet 1624 par Grégoire de Saint-Vincent S.J.*, Turnhout, Brepols Publishers, 2007, 551 p.

Sambiasi, Francesco (1582-1649)

872. A. Heirman a.o., 'Francesco Sambiasi, a missing link in European map making in China?', *Imago Mundi* 61 (2009), 29-46.

Sánchez, Alonso (1547-1593)

873. P.A. Fabre, 'Ensayo de geopolítica de las corrientes espirituales: Alonso Sánchez entre Madrid, Nueva España, Filipinas, las costas de China y Roma, 1579-1593', in E. Corsi (ed.), *Ordenes religiosas entre America y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales,* Mexico City, El Colegio de Mexico, 2008, 85-104.

Sanvitores, Diego Luis de (1627-1672)

874. P. Broggio, '*L'Acto de contrición* entre Europe et nouveaux mondes Diego Luis de Sanvítores et la circulation des stratégies d'évangélisation de la Compagnie de Jésus au XVIIe siècle', in P.A. Fabre & B. Vincent (eds.), *Missions religieuses modernes "notre lieu est le monde",* Rome, École Française de Rome, 2007, 229-259.

Sarbiewski, Maciej Kazimierz (1595-1640)

875. C.S. Kraszewski, 'Maciej Kazimierz Sarbiewski -The christian Horace in England', *The Polish Review* 51 (2006), 15-40.

Schall von Bell, Johann Adam (1592-1666)

876. S.J. Deiwiks & M. Gimm, 'Geheimakten zum Prozess gegen den Kölner Jesuitenpater Adam Schall v. Bell (1592-1666)', *Deutsche China-Gesellschaft Mitteilungsblatt* 2 (2008), 45-58.

877. M. Gimm, 'Leben und Wirken von P. Adam Schall von Bell - chronologische Übersicht zu einem zeitlichen Umfeld', *Deutsche China-Gesellschaft Mitteilungsblatt* 2 (2008), 24-44.

878. Y. Wang, 'Die Bemühungen des Jesuiten Johann Adam Schall von Bell um die Bekehrung des Kaisers von China', in C.P. Hartmann & A.Schmid, *Bayerisch-chinesische Beziehungen in der frühen Neuzeit,* München, Verlag C.H. Beck, 2008, 23-33.

Scheiner, Christoph (1592-1666)

879. F. Daxecker a.o., 'Briefe Christoph Scheiners von 1600 bis 1634', *Sammelblatt des Historischen Vereins Ingolstadt* 110 (2001), 117-141.

880. F. Daxecker, *Der Physiker und Astronom Christoph Scheiner,* Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 2006, 159 p.

Schott, Andries (1552-1609)

881. L. Canfora, *Il Fozio ritrovato. Juan de Mariana e André Schott con l'inedita Epitome della Biblioteca di Fozio ed una raccolta di documenti* a cura di G. Solaro, Bari, Dedalo, 2001, 470 p.

882. P. Nelles, 'The measure of Rome. Justus Lipsius, André Schott, and the reception of the Res gestae divi Augusti', in C.R. Ligota & J.L. Quantin (eds.), *History of scholarship. A selection of papers from the seminar on the history of scholarship held annually at the Warburg Institute*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 113-134.

883. G. Tournoy, 'Andreas Schott, S.J. (1552-1629)', in J. De Landtsheer a.o. (eds.), *Justus Lipsius (1547-1606): een geleerde en zijn Europees netwerk,* Leuven, Universitaire Pers, 2006, 35-37, 39-44.

884. G. Carlucci, 'Ancora sulla traduzione meziana di Fozio e sul ruolo di André Schott', *Quaderni di storia* 66 (2007), 149-153.

885. N. Brout, 'La mythologie et le bon usage de l'antiquité païenne selon André Schott', in C. Van de Velde (ed.), *Classical mythology in the Netherlands in the age of Renaissance and Baroque,* Leuven, Peeters, 2009, 181-209.

Schreck, Johann (1576-1630)

886. J.P. Voiret, 'Multitalent und Chinamissionar. Neues zu Johann Schreck SJ (1576-1630)', *Orientierung* 72 (2008), 136-139.

Schwager, Raymund (1935-2004)

887. N. Wandinger, 'Drama and conversion: Raymund Schwager's dramatic theology as an exercise of Bernard Lonergan's functional specialty of foundations', *Revista Portuguesa de Filosofia* 63 (2007), 1203-1222.

Scribani, Carlo (1561-1629)

888. J.F. Gilmont, 'Une lecture de la bibliographie de Scribani', in his *Le livre & ses secrets,* Genève, Droz / Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, Faculté de Philosophie et Lettres, 2003, 233-237.

889. J.F. Gilmont, 'La survie de l'oeuvre imprimé de Carolus Scribani', in his *Le livre & ses secrets,* Genève, Droz / Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, Faculté de Philosophie et Lettres, 2003, 301-307.

Segundo, Juan Luis (1925-)

890. A. Ahlert, 'Fé e ideologia na teologia da libertação: inter-relações na obra de Juan Luis_Segundo', *Theologica Xaveriana* 58 (2008), 317-346.

Semedo, Álvaro (1586-1658)

891. M. Zhang, 'O Pe. Álvaro Semedo e a sua Relação da Grande Monarquia da China', *Revista de Cultura / Review of Culture. International* 24 (2007), 132-140.

Serra, Miguel Angel (1638-1697)

892. A. Maccioni a.o., 'Vida del venerable padre Miguel Ángel Serra', in his *Las siete estrellas de la mano de Jesús,* Cagliari, CUEC, 2008, 175-232.

Sichelbarth, Ignaz (1708-1780)

893. E. Zettl, 'Ignaz Sichelbarth 1708-1780. Missionar, Maler und Mandarin am Kaiserhof in Peking', *China-Report* 48 (2008), 27-29.

Slavíček, Karel (1678-1735)

894. J. Kolmas, 'Father Karel (Carolus) Slavíček, S.J. (1678-1735). The first Bohemian sinologist', *Monumenta Serica* 54 (2006), 243-251.

Smogulecki, Jan Mikołaj (1610-1656)

895. Y. Shi, 'Nikolaus Smogulecki and Xue Fengzuo's Tianbu Zhenyuan (True principles of the pacing of the heavens): Its production, publication, and reception', *East Asian Science, Technology and Medicine* 27 (2008), 63-126.

Soares-Prabhu, Georges (1929-1995)

896. S. Kuthirakkattel, 'Georges M. Soares-Prabhu, S.J.: an exegete and a theologian', *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 73 (2009), 759-771.

Sobrino, Jon (1938-)

See also 798, 808.

897. A. Parra Mora, 'El método hermenéutico bajo sospecha. La notificación a Jon Sobrino', *Theologica Xaveriana* 57 (2007), 453-470.

898. B. Sesboüé, 'Jesus Christus aus der Sicht der Opfer. Zur Christologie von Jon Sobrino', *Stimmen der Zeit* 225 (2007), 240-254.

899. J.E. Castillo Guerra, *Iglesia: Identidad, mission y testimonio. Sistematización y análisis contextual de la eclesiología de la liberación de Jon Sobrino,* Frankfurt am Main, IKO, 2008, 476 p.

900. T. Kalathoor, *Jon Sobrino's christology and its application to the Indian context,* Roma, Pontificia Universitas Gregoriana. Facultas theologiae, 2008, 150 p.

901. M. Maier, 'Teologá del pueblo crucificado. En el 70° aniversario de Jon Sobrino', *Revista Latinoamericana de Teología* 25 (2008), 279-293.

902. S.J. Pope (ed.), *Hope & solidarity: Jon Sobrino's challenge to Christian theology,* Maryknoll, Orbis Books, ca. 2008, 282 p.

903. K. Wenzel (ed.), *Die Freiheit der Theologie. Die Debatte um die Notifikation gegen John Sobrino*, Ostfildern, Grünewald Verlag 2008, 92 p.

904. R. Lasalle-Klein, 'Jesus of Galilee and the crucified people. The contextual christology of Jon Sobrino and Ignacio Ellacuría', *Theological Studies* 70 (2009), 347-376.

Soenarjo, Antonius (1918-1988)

905. G. Soetomo, 'Antonius Soenarja, SJ', in his *Semangat Lebih Yesuit from good to great,* Jakarta, Obor, 2009, 25-34.

Solinas, Giovanni Antonio (1643-1683)

906. A. Maccioni a.o., 'Vida del venerable martyr de Christo Padre Juan Antonio Solinas', in his *Las siete estrellas de la mano de Jesús,* Cagliari, CUEC, 2008, 142-174.

Sommal, Henri de (1533-1619)

907. J. Schnürle, 'Der Kempisius parvulus. Eine erstaunliche und aufschlussreiche Ausgabe von Tersteegens Der Kleine Kempis', *Ons Geestelijk Erf* 79 (2008), 82-100.

Spaendonck, Cas van (1875-1953)

908. K. Fens, 'C. van Spaendonck SJ', in *Nabij,* Amsterdam, Athenaeum / Polak & Van Gennep, 2009, 25-27.

Spee, Friedrich (1591-1635)

909. W. Wessel a.o., *Friedrich Spee: priester, Mahner und Poet (1591-1635),* Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, 2008, 494 p.

910. *Spee-Jahrbuch 2008,* Trier, Spee Verlag, 2008, 172 p.

Spinola, Carlo (1564-1622)

911. D. Frison, *I gesuiti in Giappone: il caso di Carlo Spinola,* Roma, Università di Roma la Sapienza, a.a. 2007-2008, 456 p.

Sporschill, Georg (1946-)

912. A.R. Batlogg, 'Die zweite Meile. Georg Sporschills Leben mit rumänischen Straßenkindern', *Stimmen der Zeit* 225 (2007), 352-355.

Strachan, Alexander (1727-1793)

913. G. Holt, 'Fr. sir Alexander Strachan S.J. Bart 1727-1793', *Recusant History* 29 (2008), 195-197.

Suárez, Francisco (1548-1617)

914. K. Hartbecke, 'Zur Geschichte des Modusbegriffs: Suárez – Descartes – Spinoza – Holbach', *Studia Spinozana* 16 (2008), 19-40.

915. R. Kuri Camacho, 'Francisco Suárez, teólogo y filósofo de la imaginación y la libertad', *Logos* 36 (2008), 97-120.

916. J.P. Doyle & M.W.F. Stone (eds.), *Collected studies on Francisco Suárez SJ (1548-1617),* Leuven, Leuven University Press, 2009, 250 p.

Surin, Jean-Joseph (1600-1665)

917. P. Goujon, *Prendre part à l'intransmissible. La communication spirituelle à travers la correspondence de Jean-Joseph Surin,* Grenôble, Jérôme Millon, 2008, 427 p.

Teilhard de Chardin, Pierre (1881-1955)

918. U. King, *Cristo em todas as coisas. A espiritualidade na visão de Teilhard de Chardin*, São Paulo, Paulinas, 2002, 256 p.

919. M.J. Cuende González, 'Concordancias entre los presupuestos filosóficos de L. Sédar Senghor y P. Teilhard De Chardin', *Logos* 36 (2008), 49-80.

920. F. Euvé & P. Malphettes (eds.), *Pierre Teilhard de Chardin. Lettres à Édouard Le Roy (1921-1946). Maturation d'une pensée,* Paris, Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2008, 153 p.

921. B. Honoré, *Lecture de Teilhard de Chardin. L'ouverture de la pensée et de la foi,* Paris, Aubin-éditeur, 2008, 224 p.

922. J. Seidel, 'Teilhards relecture des Exerzitienbuches. Le Milieu Divin von Pierre Teilhard de Chardin als relecture der Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola', *Theologie und Glaube* 98 (2008), 287-298.

923. J. Arnould, *Teilhard de Chardin. Eretico o profeta?,* Torino, Lindau, 2009, 469 p.

924. H. Blommestijn, 'Geraakt door de werking van God: Pierre Teilhard de Chardin', *Speling* 61/3 (2009), 89-94.

925. D. Grumett, 'Teilhard at Ore Place, Hastings 1908-1912', *New Blackfriars* 90 (2009), 687-700.

926. G. Predel, 'Pierre Teilhard de Chardins "Christus Evolutor". Gott und das Leiden seiner Geschöpfe', *Geist und Leben* 82 (2009), 266-284.

Terreros y Pando, Esteban de (1707-1782)

927. S. Larrazabal & C. Gallastegi (eds.), *Esteban de Terreros y Pando: vizcaíno, polígrafo y jesuita. III Centenario: 1707-2007,* Bilbao, Universidad de Deusto, 2008, 457 p.

Thiemann, Heinrich (1829-1889)

928. R. Darowski, 'Heinrich Thiemann SJ (1829-1889): Professor filozofii w Maria Laach i Stonyhurst, w Chyrowie i Tarnopolu', *Rocznik Wydzialu Filozoficznego Wyzszej Szkoly Filozoficzno-Pedagogicznej IGNATIANUM w Krakowie* 14 (2008) 167-177.

Thomas, Joseph (1915-1992)

929. A. Wellens, 'Joseph Thomas s.j. Pour un «vrai sens de l'Église»', *Christus* 224 (2009), 464-472.

Tolo, Bernardino (1587-1666)

930. A. Maccioni a.o., 'Vida del venerable padre Bernardino Tolo', in his *Las siete estrellas de la mano de Jesús,* Cagliari, CUEC, 2008, 19-57.

Tuccio, Stefano (1540-1597)

931. M. Saulini, 'Tra Erasmo e Cicerone. L'ecletismo oratorio di Stefano Tuccio, S.J. (1540-1597)', *AHSI* 78 (2009), 141-221.

Tyrrell, George (1861-1909), Jesuit until 1906

932. M.D.A. Candelario, 'George Tyrrell and Karl Rahner: a dialogue on revelation', *The Heythrop Journal* 50 (2009), 44-57.

933. J.C. Livingston, 'George Tyrrell as "Modernist": His key theological principles and his replies to his anti-modernist critics', in H. Wolf & J. Schepers (eds.), *"In wilder zügelloser Jagd nach Neuem". 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche,* Paderborn [etc.], Schöningh, 2009, 239-259.

Vagnoni, Alfonso (1566-1640)

934. L. Sher-shiueh, 'San mian Ma-li-ya: lun Gao Yizhi 'Shengmu xingshi' li de Shengmu qiji gushi de kuaguo liubian jiqi yiyi [A Ming lady with three faces: Mary as portrayed in Alfonso Vagnoni's 'Shengmu xingshi]', *Zhongguo wenzhe yanjiu jikan* 34 (2009), 53-110.

Valensin, Auguste (1879-1953)

935. L. Coulon, 'Hebraei sunt, et ego. Judéité et philosémitisme chez Auguste Valensin', *Archives Juives* 40 (2007), 58-77.

Valignano, Alessandro (1539-1606)

936. P. Lage Reis Correia, *A concepção de missionação na apologia de Valignano: estudo sobre a presença jesuíta e franciscana no Japão (1587-1597),* Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau, 2008, 196 p.

937. A. Tamburello a.o. (eds.), *Alessandro Valignano. Uomo del Rinascimento: Ponte tra Oriente e Occidente*, Rome, IHSI, 2008, 394 p.

Verbiest, Ferdinand (1623-1688)

938. N. Golvers, 'Ferdinand Verbiest als polyglot: Case-study van de taalkundige situatie van een Europees missionaries in China (17e eeuw)', *Verbiest Koerier* 20 (september 2008), 14-18.

Vieira, Antonio (1608-1697)

939. M.A. Vieira, *Antonio Vieira – Infalível Náufrago,* Rio de Janeiro, FGV, 2001, 164 p.

940. I. Almeida, 'A propósito de "Sete anos de pastor..." nos Sermoens de Vieira', *Via Spiritus* 13 (2006), 59-96.

941. S. Peloso, *Antonio Vieira e o imperio universal: a Clavis Prophetarum e os documentos inquisitoriais,* Rio de Janeiro, De Letras, 2007, 260 p.

942. J.E. Franco a.o., *O padre António Vieira e as mulheres. O mito barroco do universo feminino,* Porto, Campo das Letras, 2008, 233 p.

943. M.C. Pimentel, *De chronos a kairós. Caminhos filosóficos do Padre Antônio Vieira,* Aparecida, Idéas & Letras, 2008, 102 p.

944. P.L. Vasconcellos, 'A exegese de Antonio Vieira sobre Daniel 2 em sua argumentação a respeito do Quinto Império na 'Representação Segunda"', *Revista Dominicana de Teologia* 3/6 (2008), 63-72.

945. A. Villas Boas, 'Padre António Vieira. 4° Centenário de um teólogo desconhecido', *Revista de Cultura Teológica* 16 (2008), 147-182.

Wandelman, Godfried (1591-1654)

946. J. van Gennip, 'Godefridus Wandelman (1591-1654): een gesel voor predikanten', *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* 12 (2009), 59-70.

Willekens, Peer (1881-1971)

947. H. Meijer, 'Willekens, Petrus Johannes', *Biografisch Woordenboek van Nederland* 6 (2008), 554-556.

948. G. Soetomo, 'Monsinyur Petrus Joannes Willekens, SJ', in his *Semangat Lebih Yesuit from good to great,* Jakarta, Obor, 2009, 51-72.

949. P. Widyawan Widhiasta, *Monsinyur Willekens, SJ. Uskup Perintis Pribumisasi Pendidikan, Iman, dan Pelayan Rohani Umat Katolik Indonesia,* Jakarta, Obor, 2009, 235 p.

Wing, Jozef Van (1884-1970)

950. D. Butaye, 'Jozef Van Wing s.j.', *Nationaal Biografisch Woordenboek* 19 (2009), 1077-1088.

Xavier, Francis (1506-1552)

See also 274, 613,

951. J. Meier (ed.), *Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock,* Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2005, 446 p.

952. R. De Luca, 'Xavier's legacy and the spiritual growth of the Japanese mission', *Studia Missionalia* 55 (2006), 173-193.

953. A.A. Nascimento, 'Francesco Xavier. A face catequética da missionação portuguesa', *Igreja e Missão* 59 (2006), 61-88.

954. I. Arellano, 'La risa en las comedias jesuíticas sobre San Francisco Javier', *in São Francisco Xavier. Nos 500 anos do nascimento de São Francisco Xavier: da Europa para o mundo 1506-2006,* Porto, Centro interuniversitário de história da espiritualidade, 2007, 7-26.

955. C.C. Garcia Valdés, 'La conquista espiritual del Japón, comedia jesuítica javeriana, y la perspectiva paulina de la evangelización', in I. Arellano a.o. (eds.), *San Francisco Javier entre dos continentes,* Frankfurt-Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 2007, 35-57.

956. A. López de Aberasturi & F. Pérez Simón Javier, *El Castillo redescubierto,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 2007, 281 p.

957. C. Nebgen, 'S. Francisco Xavier: «Luz del Oriente» como santo patrono del Occidente. Nueva interpretación popular e integración de un santa y de su actuación en el espacio lingüístico alemán basado en los ejemplos de Ingolstadt, Lucerna y Paderborn', in *São Francisco Xavier. Nos 500 anos do nascimento de São Francisco Xavier: da Europa para o mundo 1506-2006* , Porto, Centro interuniversitário de história da espiritualidade, 2007, 103-117.

958. M.C. Osswald, 'S. Francisco Xavier no Oriente - aspectos de devoção e iconografia', in *São Francisco Xavier. Nos 500 anos do nascimento de São*

Francisco Xavier: da Europa para o mundo 1506-2006, Porto, Centro interuniversitário de história da espiritualidade, 2007, 119-142.

959. M.C. Osswald, 'A oração em S. Francisco Xavier', *Via Spiritus* 14 (2007), 7-20.

960. A. Alfaro, 'Libros vivos y libros muertos. San Francisco Javier y la construcción de un discurso antropológico', in I. Arellano & D. Mendonça (eds.), *Misión y aventura. San Francisco Javier, sol en Oriente,* Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2008, 11-20.

961. J. Añoveros, 'La pedagogía misionera de Javier', in I. Arellano & D. Mendonça (eds.), *Misión y aventura. San Francisco Javier, sol en Oriente,* Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2008, 21-36.

962. I. Arellano & D. de Mendonça (eds.), *Misión y aventura. San Francisco Javier, sol en Oriente,* Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2008, 321 p.

963. M. Cadafaz de Matos, 'A edição rara dos prelos jesuíticos de Goa, de 1624, Traca da Pompa Triunfual... na canonização... de S. Francisco Xavier (Hermenêutica bíblica e mundivivência)', in I. Arellano & D. Mendonça (eds.), *Misión y aventura. San Francisco Javier, sol en Oriente,* Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2008, 59-136.

964. F.J. Díez de Revenga, 'San Francisco Javier en la Literatura Española. Notas al libro del P. Elizalde, medio siglo después', in I. Arellano & D. Mendonça (eds.), *Misión y aventura. San Francisco Javier, sol en Oriente,* Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2008, 137-151.

965. J.J. Ferreiro de Farias, 'As cartas de San Francisco Xavier: uma aproximação teológica', in I. Arellano & D. Mendonça (eds.), *Misión y aventura. San Francisco Javier, sol en Oriente,* Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2008, 171-181.

966. J. Gil, 'Ecumenismo y geoestrategia. De fray Guillermo Adán a san Francisco Javier', *Collectaneo Christiana Orientalia* 5 (2008), 125-146.

967. S. Madrigal, *Eclesialidad, reforma y misión. El legado teológico de Ignacio de Loyola, Pedro Fabro y Francisco de Javier,* Madrid, San Pablo / Universidad Pontificia de Comillas, 2008, 334 p.

968. C. Mata Induráin, 'Tres vidas en verso de San Francisco Javier: Matías Vivero (1620), Francisco de Lancina (1682) y José de Villaroel (1736)', in I. Arellano & D. Mendonça (eds.), *Misión y aventura. San Francisco Javier, sol en Oriente,* Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2008, 197-231.

969. M.C. Osswald, 'Aspectos de devoción e iconografía del túmulo de San Francisco Javier en Goa', in I. Arellano & D. Mendonça (eds.), *Misión y aventura. San Francisco Javier, sol en Oriente,* Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2008, 223-251.

970. M. Piñero, 'Elementos escénicos en las comedias de San Francisco Javier', in I. Arellano & D. Mendonça (eds.), *Misión y aventura. San Francisco Javier, sol en Oriente,* Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2008, 253-265.

971. M.I.R. Rodrigues, 'São Francisco beato e santo: representações seiscentistas', in I. Arellano & D. Mendonça (eds.), *Misión y aventura. San Francisco Javier, sol en Oriente,* Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2008, 267-280.

972. N. Salvador Miguel, 'Oriente antes de Japón en las epístolas de Francisco Javier', in I. Arellano & D. Mendonça (eds.), *Misión y aventura. San Francisco Javier, sol en Oriente,* Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2008, 281-299.

973. V. Serrão, 'Uma vida em imagens: São Francisco Xavier e a pintura portuguesa do século XVII. André Reinoso e o estabelecimento de uma iconografia credível do Apóstolo das Índias', in I. Arellano & D. Mendonça (eds.), *Misión y aventura. San Francisco Javier, sol en Oriente,* Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2008, 301-321.

974. F. Occhetta, *Francesco Saverio. Il gesuita patrono delle missioni,* Gorle, Editrice VELAR, 2009, 48 p.

Zea, Juan Bautista (1654-1719)

975. E. Falzone, 'Una carta inédita del P. Juan Bautista Zea S.J. sobre las primeras reducciones de los chiquitos a inicios del siglo XVIII: ¿una vision "etnocéntrica empática"?', *Anuario de la Academia Boliviana de Historica Eclesiástica* 13 (2007), 155-174.

Zocchi, Gaetano (1846-1912)

976. L. Ghiringhelli, *Un campione dell'intransigenza. Padre Gaetano Zocchi S.J. (1846-1912),* Varese, Macchione editore, 2005, 221 p.

Zoetmulder, Piet (1906-1995)

See also 395.

977. G. Soetomo, 'Petrus Zoetmulder, SJ', in his *Semangat Lebih Yesuit from good to great,* Jakarta, Obor, 2009, 208-217.

COMPLEMENTARY LIST OF PERSONS

INDEX OF AUTHORS

La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico. Por Miguel Anxo Pena González (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009. Pp. LXVIII, 738. € 42. Hardback. ISBN 978-84-220-1401-0.)

Aparentemente el libro que aquí comentamos poco tendría que ver con la historia de la Compañía de Jesús, si entendemos la Escuela de Salamanca en un sentido estrictamente vinculado a los dominicos del convento de San Esteban durante el siglo XVI. Sin embargo, esta primera impresión queda desmentida a poco que nos adentremos en la obra, como no puede ser de otro modo, pues pronto aparecen los jesuitas en el panorama universitario salmantino de mediados de aquella centuria, primero tímidamente (desde 1548), pero poco a poco afianzando su presencia y su prestigio.

El objetivo pretendido por este amplio trabajo es analizar el concepto "Escuela de Salamanca," desde sus orígenes quinientistas hasta la actualidad. Ahora bien, diríamos que aquí se da más de lo que se promete. En realidad, se entremezclan dos componentes asimétricos: el análisis de las escuelas de pensamiento teológico que se sucedieron entre los siglos XVI y XVIII ocupa la mayor parte. Y luego está la revisión historiográfico-conceptual, a la que se va dedicando mayor a medida que avanza la obra, aunque de algún modo sea el hilo conductor de toda ella. Esta trayectoria diacrónica es desarrollada en los cinco capítulos que constituyen el eje del libro, por lo que se entiende que el *satus quaestionis* aparezca al final, al aquilatar la "delimitación del concepto" en las últimas décadas. Por otra parte, desde una perspectiva espacial, diríamos que se van abriendo círculos concéntricos con base en Salamanca, que progresivamente van abarcando España, la Monarquía hispánica y el Orbe católico. El volumen termina con un potente apéndice documental (de textos impresos, pero también algunos manuscritos), así como otro apéndice con una relación cronológica de los impresos de los principales autores vinculados a la Escuela de Salamanca (entre 1550 y 1899). En principio la Escuela se vincula al nuevo método teológico iniciado por el dominico Francisco de Vitoria, tras su llegada a la ciudad del Tormes en 1526, método basado en una interpretación más libre y humanista de la *Summa Theologica* de santo Tomás, así como una especial atención a los problemas sociales del momento, la cual se plasmará e sus *Relecciones teológicas*. Su línea sería continuada por sus discípulos Domingo de Soto y Melchor Cano. A partir de 1570 surge una nueva

generación en que se enfrentan el escolasticismo especulativo (Bartolomé de Medina y Domingo Báñez) con otra visión más abierta y conciliadora de lo positivo con lo especulativo. No debemos olvidar tampoco el nada despreciable papel desempeñado por los agustinos en la segunda mitad del siglo, contando con profesores de la talla de fray Luis de León y Juan de Guevara.

Ahora bien, desde finales del siglo XVI la Compañía de Jesús se convierte en la gran difusora del pensamiento tomista, de modo que los centros del debate se trasladan a París, Lovaina y sobre todo Roma (Colegio Romano). En ese período asistimos a un cambio de paradigma en el Orbe católico, determinado por el papado y los jesuitas. Al mismo tiempo, la Compañía representa la movilidad internacional, la disponibilidad y la adaptación al medio, frente al relativo estancamiento de los dominicos. Es el momento también de la fragmentación en escuelas. Pues bien, hay una importante vinculación de los jesuitas de este tiempo con los maestros salmantinos inmediatamente anteriores, puesto que los primeros profesores de Coimbra, del Colegio Romano y de otros centros europeos se habían formado en Salamanca: Francisco de Toledo, Juan de Maldonado, Gregorio de Valencia, Francisco Suárez... Especial relevancia alcanzó en torno al año 1600 la proyección en las universidades portuguesas de Coimbra y Évora. Además, el método parisiense era una fuente común. Así pues, el Colegio salmanticense, de algún modo puede considerarse como cuna del suarismo. De hecha, Suárez, con su ingente producción escrita, es el autor relacionado con Salamanca más importante de aquella época y sin embargo — subraya M. A. Pena — ha quedado siempre relegado a un segundo lugar, frente a un Francisco de Vitoria. Si en el siglo XVIII la expulsión/supresión de los jesuitas lleva a una reorganización de la Teología, en el siglo siguiente asistimos a la salida de los estudios teológicos de las universidades. Poco después la Restauración católica, desde patrones neotomistas, intentará recuperar con cierto triunfalismo a los autores salmantinos del Siglo de Oro. En esta línea, se suceden distintas etapas y la refundación de las ciencias eclesiásticas en la Universidad Pontificia de Salamanca (1940) se propondrá en continuidad con los siglos XVI y XVII.

En este contexto, M. A. Pena analiza las luchas de poder y prestigio, entre las órdenes religiosas (especialmente dominicos y jesuitas), que constituyen el trasfondo de las sucesivas controversias teológicas de aquel tiempo: *de auxiliis*, sobre el jansenismo, en torno a la moral casuística y el probabilismo, y acerca de la Inmaculada Concepción. Realidad histórica más bien triste, que contrasta con los numerosos y significativos dominicos que apoyaron a la Compañía en sus primeras décadas de vida: Pedro de Soto, Bartolomé Carranza, Juan de la Peña, Luis de Granada, Martín de Ledesma, Bartolomé de los Mártires, etc. Después, cuando se enconaron los ánimos por los respectivos intereses

institucionales, ya no fue posible aquella amistad primera (en la que por lo demás siempre hubo excepciones tan notables y duras como las de Melchor Cano y Tomás Pedroche). Queda claro que el sintagma Escuela de Salamanca frecuentemente ha venido siendo utilizado de manera tan frecuente como imprecisa. Sobre la idea en sí, el autor concluye: "Cabe decir que la *Escuela de Salamanca* es un concepto sometido, como tal, a un proceso evolutivo que, con el paso del tiempo, atenúa y matiza la construcción originaria, hecha en el entorno dominicano salmantino del siglo XVI, dando así paso a reinterpretaciones históricas con dependencia concreta de contextos concretos" (p. 496). Es decir, se trataría de una idea fácilmente manipulable, donde lo ideológico es más significativo que lo histórico, como lo demuestra el hecho de que determinados autores vuelvan a ser significativos en un momento preciso y para una intención concreta (frecuentemente en torno a conmemoraciones y centenarios). Ante el abuso del término, M. A. Pena propone que sería más apropiado hablar de *Pensamiento hispánico*, para referirse al que tiene su origen en Salamanca pero que alcanza proyecciones muy lejanas y heterogéneas (desde Europa a Hispanoamérica). Frente a otros autores anteriores (José Barrientos, Belda Plans o Jericó Bermejo) que reducen su visión a la Facultad de Teología de la antigua academia salmantina, el profesor Pena se abre a la perspectiva de múltiples confluencias transversales e interdisciplinares, especialmente en el ámbito del Derecho, con canonistas como Martín de Azpilcueta o Diego de Covarrubias Leyva.

Siempre cabe, no obstante, un uso matizado y no reduccionista de la expresión *Escuela de Salamanca*. Personalmente ésta sería nuestra opción, integrable en el más amplio abanico del Pensamiento católico hispánico. Así, si en Salamanca hubo no una sino varias escuelas de pensamiento teológico y jurídico, con doctrinas y maestros bien diferenciados, habrá que puntualizar si se trata de los dominicos, de los agustinos, de los jesuitas o de otros autores independientes. M. A. Pena es un religioso capuchino, profesor en la Universidad Pontificia de Salamanca. El origen de este trabajo es la tesis doctoral en Historia Moderna realizada por el autor — también doctor en Teología Dogmática — bajo la dirección del profesor Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares y defendida en la Universidad de Salamanca el 11 de octubre de 2007. Previamente el profesor Pena ha publicado *Aproximación bibliográfica a la(s) "Escuela(s) de Salamanca"* (Universidad Pontificia de Salamanca, 2008); trabajo en que, junto a más de seis mil referencias bibliográficas, se encuentra una "Aproximación histórica al concepto *Escuela de Salamanca*," que puede servir como excelente resumen de la obra mayor que estamos reseñando. En resumen, estamos ante un gran trabajo de carácter historiográfico, realizado con independencia de criterio y llamado a ser polémico y a debelar perezas intelectuales. Ciertamente el autor se mueve con soltura y seguridad a lo largo

de esta magna obra de análisis crítico. En cualquier caso, por su rigor y solvencia, no dudamos de que, a partir de ahora, va a ser una obra de referencia obligada para todo aquel que quiera acercarse al complejo mundo en ella analizado. Como simple sugerencia – habida cuenta de la gran difusión de la editorial donde se publica y aunque algunos términos vienen aclarados en el cuerpo del libro –, no vendría mal contar con otro apéndice a manera de lexicón, donde se explicasen algunos vocablos relativos a la historia universitaria, como los nombres de las diferentes cátedras; o tecnicismos del tipo de los cultismos semánticos *leer/lecturas*, en relación con las clases académicas.

Universidad de Salamanca Eduardo Javier Alonso Romo

Músicos jesuitias. A lo largo de la historia. Por Félix Zabala Lana, S.J. (Bilbao: Ediciones Mensajero, 2008. Pp. 605. € 35,00. Hardback. ISBN 978-84-271-2976-4.)

Este libro constituye una interesante contribución a la biblioteca de cualquier estudioso o aficionado. El volumen no pretende ser un diccionario exhaustivo y completo, y así lo admite en la introducción, pero contiene sin embargo una amplia selección de biografías de jesuitas que se han distinguido por su aportación musical. Este catálogo de músicos resulta particularmente valioso en el caso de los apartados que se refieren a jesuitas del siglo XX, por la gran cantidad de información original y detalles curiosos obtenidos por el autor a través del contacto personal con cada individuo. La riqueza de detalle personal que hace ostensible el autor es la ventaja de quien ha sido y es una figura de referencia en la música jesuítica. Las entradas de cada jesuita están ordenadas por país, útil a la hora de contextualizar la trayectoria de cada autor, aunque la inclusión como país de la región histórica de Silesia resulta algo confusa. El índice alfabético de músicos jesuitas incluido al final del libro facilita enormemente las búsquedas. Uno de los principales aciertos del autor es el afán por no ceñirse a los grandes que gozaron (y gozan) de reconocimiento y prestigio, para interesarse por un sinfín de jesuitas que desarrollaron alguna labor como intérpretes, compositores, teóricos o musicólogos. Así, junto a las titánicas figuras de Kircher, Zipoli, Schmid, Amiot, Lambillotte, Dreves, Vollaerts y López-Calo, una larga lista de más de seiscientos músicos contribuye a recrear una visión más panorámica y global de la, aquí coincido plenamente con el padre Zabala, mal conocida aportación musical de los jesuitas. Tanto el contexto histórico esbozado en la breve introducción como el corpus de entradas individuales, resultan excesivamente hispanocéntricos (compárense las ciento sesenta y dos páginas dedicadas a músicos españoles

con las siete dedicadas a músicos ingleses y austriacos respectivamente) y hay algunas omisiones importantes, como el teclista y compositor francés Antoine Mason (alias Selosse) o el violagambista y compositor inglés Anthony Poole. Una contribución particularmente útil desde el punto de vista de la comunidad académica es el listado de cantorales anónimos publicados o recopilados por jesuitas. Toca aquí el autor un campo musicológico no suficientemente investigado que atraerá, sin duda alguna, la atención que merece en años venideros. Esta breve relación constituye un punto de partida óptimo para quien quiera adentrarse en esa cuestión. La bibliografía es de utilidad para otros investigadores, pero parece comparativamente breve, teniendo en cuenta la cantidad de músicos a cuyas vidas y obras el libro hace referencia. Esto me lleva a la principal crítica que el trabajo merece; el desigual trato de las referencias de una entrada a otra. Mientras algunas están bien documentadas y las fuentes de las afirmaciones hechas en el texto quedan puntualmente reseñadas en las notas a pie de página, otras carecen totalmente de referencias bibliográficas. Esto condena al investigador futuro a rehacer desde cero la ruta labrada por Zabala, ya que una parte notable de los datos incluídos en las biografías no lleva justificación de su origen. En resumen, una valiosa aportación a la profusión de investigaciones sobre música jesuítica actualmente en curso, especialmente para quienes trabajen en el ámbito hispano-parlante y primordialmente en el contexto del siglo XX.

Universidad de Leeds Patxi del Amo Iribarren

Siervos Libres Una propuesta antiesclavista a finales del siglo XVII. Por Epifanio de Moirans, Cap. Edición crítica por Miguel Anxo Pena González y la colaboración de C. Baciero, J.M. Soto, T de Azcona y J. Labiano. [Corpus Hispanorum de Pace, Segunda Serie, vol. 14.] (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 2007.) Pp. lxxv, 246. N.p. Rústica. ISBN 978-84-00-08579-7.)

Reflectio de Potestate Civili. Estudios sobre su Filosofia Politica. Por Francisco de Vitoria Edición crítica por Jesús Cordero Pando. [Corpus Hispanorum de Pace, Segunda Serie, vol. 15.] (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 2008. Pp. lxi, 540. N.p. Rústica. ISBN 978-84-00-08626-8.)

Los editores del *Corpus Hispanorum de Pace* vienen ofreciendo desde 1963, con sus dos series de 28 y 15 volúmenes, textos teológicos, jurídicos y pastorales de primer valor para el estudio del pensamiento hispano en los siglos XVI y XVII. Los dos últimos que presentamos se ajustan al canon fundacional de la Colección: ediciones críticas, bilingües cuando el original es latino, ampliamente introducidas y analizadas. Francisco de Vitoria había entrado hace

tiempo en el *Corpus* (la *Relectio de indis* o Libertad de los indios, en 1967, y la *Relectio de iure belli* o Paz dinámica, en 1981); esta *Relectio de potestate civili* se publica por primera vez en edición crítica fiable, que tiene en cuenta todos los manuscritos conocidos y las dos ediciones de Lyon y Salamanca. El editor estudia en detalle las características y diferencias de cada una de estas fuentes, y define sus criterios para fijar el texto. El capuchino borgoñón Fr. Epifanio de Moirans (1644-1689) entra con todo honor entre los más insignes campeones de la libertad humana en su aspecto más conflictivo, el de la esclavitud de la raza negra. El editor se mueve con soltura en un campo por él ya explorado: en 2003 y en la misma colección, había presentado y editado la obra de un coetáneo aragonés, el también capuchino Fr. Francisco José de Jaca, autor de una *Resolución de la libertad de los negros y de sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos*. Ambos fueron procesados por las autoridades religiosas y civiles del Caribe desde 1680, en un momento de conflictos territoriales con los intereses franceses y holandeses. Desde 1685 los principios absolutos de ambos serán estudiados en Roma por la Congregación de Propaganda Fide, donde recibieron una plena aprobación. Fr. Epifanio había comenzado durante su residencia forzada en La Habana en 1681 la composición de su tratado *Siervos libres*, objeto de la presente edición. Después de exponer ampliamente sus conclusiones, se enfrenta con las opiniones opuestas, las del teatino Diana (en la p. liv se le supone jesuita), y las de los jesuitas Fagundez, Molina, Rebello, Sánchez, Suárez y sobre todo Diego de Avendaño en su *Thesaurus Indicus* (Amberes, 1668; Pamplona, 2001-2009), que parece ser su fuente inmediata de información, explicable en su azarosa vida. Frente a ellos ambos capuchinos defienden sin adaptaciones la validez de los principios absolutos.

Universidad Comillas, Madrid José Martínez de la Escalera, S.J.

Go-betweens and the Colonization of Brazil, 1500-1600. By Alida C. Metcalf. (Austin: University of Texas Press, 2005. Pp. xiv, 373. $55.00 ISBN 0-292-70970-6 [cloth]; $24.95 ISBN 0-292-71276-6 [paper]).

Alida Metcalf's recent book offers a unique view of early Brazilian history seen through the lives of intermediaries in the first century of Portugal's and other European states' attempts to lay claim to the region. This account treats a period in which the sources are notoriously limited. Metcalf's method deserves notice; by applying long-standing tropes of literature and social science that explore roles of persons in between cultures, she breaks down typical pairings of colonizer and colonized, exploiter and exploited, European and indigenous. The result is a closer look at the disparate and often unexpected

ways historical persons interacted in refashioning the cultures of sixteenth-century Brazil. To accomplish this Metcalf examines three types of intermediaries between Brazil and Europe: physical or biological, transactional, and representational go-betweens.

Historians of early Brazil have written of the intermediary parts played by *mamelucos*, those descendants of Portuguese fathers and indigenous Brazilian mothers, and the roles of missionaries and castaway Europeans in facilitating communication between newcomers and established peoples in Brazil. Metcalf includes these persons in her account but adds new go-betweens to the list. Perhaps the most surprising are European cartographers (representational go-betweens) who interpreted the accounts of ship captains and other voyagers via their mapping European claims to the region. Identification of map-makers as go-betweens fronts Metcalf's presentation of cultural interpretations of Brazilian lands by Europeans. She incorporates a cross-section of sixteenth-century maps that demonstrate their makers' attempts to transform written claims into graphical representations of European conquests meant for European audiences.

Typical colonial intermediaries get more detailed treatment than in most histories while Metcalf also challenges traditional views of go-betweens' roles. *Mamelucos'* plight as persons in between cultures receives sensitive treatment by Metcalf while she allows significant potential for their exploitation of deep connections to both indigenous and native cultures. Missionaries, especially early Jesuits, acted as expected in championing the establishment of missions for different indigenous groups nearer the coast and into the interior. Yet Jesuits surprise in Metcalf's reading as well. The Society of Jesus's fathers and brothers acted innovatively in early decades after their entry to Brazil in 1549, though fully within the spirit of accommodation known to be a marker of early Jesuit practice. Within the turbulent relations between Tupi speakers and Portuguese colonizers Jesuits offered themselves both bodily and diplomatically to solve disputes, mediate wars toward peaceful outcomes, and facilitate coexistence of differing groups. Often they were envoys moving freely between the parties; several times they were willing hostages of the Tupinamba or other coastal peoples. Even more illuminating is how Metcalf portrays Jesuits as yet another enabler of interaction between peoples on a par with translators, persons of mixed ancestry, and distant cartographers in Europe, each with a role to exercise as intermediaries in early colonial Brazil. Her focus on go-betweens' choices is the crux of Metcalf's interpretation of this period in Brazil. Borrowing her understanding of go-betweens from both sociology and literature, Metcalf examines the motives of these persons and points up the complexity the individual intermediary

might have faced in his or her role. The go-between might be driven by any number of conflicting loyalties while attempting to negotiate for some end. Indigenous women in Portuguese households might identify with both kin and employer, Europeans living among Indians might identify with either their former or current groups' agenda, and Jesuits, whose motives ideally aligned with Europeans, might develop perspectives antithetical to their co-religionist Portuguese. Metcalf incorporates Georg Simmel's notion of the *tertius gaudens*, where the go-between herself may feel such ambivalence as to work for neither side fully, but rather endeavor her own improvement at a cost to the opposing parties for whom she is a bridge. Considering this aspect of early interactions in Brazil illustrates the danger of assuming too strong a delineation of colonial versus indigenous interests. Metcalf argues for a textured vision of early Brazil that is highly contingent on the whims of individuals in difficult spaces between the greater world of Brazilian natives and invading Europeans. Her study is breathtaking in its scope, its possibilities for further investigations of early modern Atlantic societies, and in the way its author incorporates additional sources not often used to portray life in sixteenth-century Brazil.

The Catholic University of America, Washington, D.C. Jay T. Harrison

The Jesuit Specter in Imperial Germany. By Róisín Healy. [Studies in Central European Histories.] (Leiden: Brill, 2003. Pp. xi, 263. € 99,00/$148.00. Hardback. ISBN 978-0-391-04194-3.)

Róisín Healy's dissertation turned book, is a valuable contribution to the study of the Jesuit myth and its use by nineteenth-century German liberal and political forces in their efforts to define the identity of the new German empire after 1870. In many respects, this is the German case study of the earlier work on the Jesuit myth in the French context by Geoffrey Cubitt, *The Jesuit Myth: Conspiracy Theory and Politics in Nineteenth-Century France* (Oxford: Clarendon Press, 1993). However, the different national contexts and the particular histories of the Society of Jesus in these lands, set the two studies apart. Healy's study is set in a largely Protestant empire, struggling to assimilate its non-Catholic and non-German elements, while Cubitt's analysis unfolds within Catholic France whose liberal, socialist and Gallican traditions opposed the Jesuits as supporters of ultramontanism and traditional political conservatism. In both cases, the Jesuits are pictured as the enemy, but in each case there is a difference in emphasis and perception depending on the ideas and agendas of the forces arrayed against them. Healy's work is thus needed and welcome. It provides the particular German context to the wave of anti-

Jesuit stirrings that periodically appeared in a number of nineteenth-century states, including Italy, Austria, Portugal, Switzerland, Spain, as well as Germany and France. Healy's work focuses primarily on the nature of the "Jesuit Specter" or "*Feindbild*" and its uses. As such she is interested in how the image of the "enemy Jesuit" represents the long held views of the Society's historical opponents and how that image is refined and applied in the context of the newly united imperial German state. Since she is not given to defending or sustaining arguments for or against the Society of Jesus, she does not seek to examine the full scope of the Jesuit debate in Germany during the period of the anti-Jesuit laws (1872 to 1917). In fact, she provides relatively little information about what the Jesuits themselves were thinking and how they and their supporters defended the Society of Jesus against the litany of charges brought against it. Some scholars may consider this a damaging omission that limits the work and gives a truncated view of the situation. However, in fairness to the author, it should be stated that it was never her intention to provide a complete discussion and evaluation of the Jesuit debate. Her goal is more limited. She seeks to understand the Protestant "symbolic culture" that utilized the Jesuit *Feindbild* to strengthen Protestant identity during a period of change and challenge. Though Healy limits the scope of her work, she does not limit its depth. Perhaps as a result of her book having evolved out of her dissertation, Healy begins her study with an introduction that reads like a dissertation abstract. This in my opinion is fortunate, as the introduction provides an admirable summary of the relevant background literature and a synopsis of the book itself.

The contents are as follows:

In Chapter One, Healy outlines the well-documented objections of both Catholics and Protestants to the Jesuits prior to the German anti-Jesuit legislation of 1872. Thus, she makes clear that the anti-Jesuit *Feindbild* on which the nineteen-century liberals and nationalists drew was a work with many elements formed over time. Rooted in reformation struggles and rhetoric, the image of the Jesuits as papal partisans who used any means to support

their political agendas, including morally lax theology and regicide, became widespread among Jesuit opponents in both Catholic and Protestant lands. But each group used the basic anti-Jesuit template to suit its own needs and to justify its own excesses. Among the standard charges was the accusation that Jesuits exploited the weaknesses of the faithful, especially of women and the emotionally immature. Jesuits were "super clerics" who suffered from the normal tendencies of all clerics to deception, subversion, and hunger for power, but who were more disciplined and thus more dangerous. As "uncanny" servants of darker forces, they functioned like robots under the constraint of blind obedience. Their undeniable successes were attributed to "magical" powers and secret practices. Comparisons of Jesuits to vultures, snakes, toads, dogs and worse were part of the general anti-Jesuit vocabulary drawn upon by the Society's enemies. But such comparisons were not uniquely reserved for Jesuits. Indeed, no charge against the Society was unique to it. Various groups had shared these epithets. But they had not suffered the same legal censure as the Jesuits. This is the essential question addressed in Chapter Two: why did the Society of Jesus become the object of imperial German legislation? For Healy, the basic anti-Jesuit *Feindbild*, though well established in nineteenth-century Germany, does not in itself sufficiently explain the anti-Jesuit legislation of 1872. Nor does the relative success of the order in the post-revolutionary period after 1848. They numbered only 634 members in 1871, and maintained just thirteen houses, all but one within the boundaries of the new empire. Even the Society's traditional support of the papacy, its moral theology, pastoral successes and polemics were more elements to be drawn upon by anti-Jesuits than the ultimate source of their conviction that the Jesuits must be banned. Healy maintains that the fear of a resurgent Catholicism in a still consolidating empire and the resistant of the papal declaration of infallibility provided nationalists and liberals with sufficient grounds to initiate the *Kulturkampf*. The Jesuit laws were only a part of a larger phenomenon, but they were a key part. Especially members of the National Liberal Party campaigned for harsher measures against the Society and saw their actions as justified by the threat the Jesuits posed to national unity and religious conciliation. Healy describes how all the old calumnies against the Society are put forth with a vigor born of a "paranoid style." The Jesuits were thought to be a real, persistent and imminent threat to the values and ideas on which the new German state were to be built. As a result, Protestants, especially liberal Protestants, represented themselves as the victims of Jesuit efforts to undermine the nation and destroy the very foundations on which modern Protestantism was based. The appeal of the Jesuit *Feindbild* was that it allowed the Protestant majority to assert its moral, cultural and religious superiority over a Catholic minority being misled by the influence of scheming Jesuits. Indeed, repressing the Jesuits was both necessary and

virtuous as it preserved the state from subversion at home and foreign influence from abroad. In Chapter Three, Healy documents how the Jesuit laws remained a rallying point for a wide-spectrum of Protestants even after the general abandonment of the *Kulturkampf*. Bismarck's retreat from his support of anti-Catholic measures was driven by a shrewd calculation to negotiate with the now politically important Catholic Center Party as a possible partner against the growing threat of socialism. Nonetheless, efforts to repeal the anti-laws were beaten back with declarations of national disaster should the Jesuits gain unrestricted license to function. A number of Protestant groups, both liberal and traditional, refused to change their position on the Jesuits, and used various pressure tactics to block repeal of the restrictive legislation. The Jesuit *Feindbild* was simply too appealing as a tool for defining Protestant and nationalist ideology to be abandoned. In the next three chapters, Healy examines the types of arguments used to characterize the Jesuit threat. While "enemy of the nation" and "foreign agent" were fairly traditional charges brought against the Jesuits, the more telling attack was to picture the Jesuits as violators of the public and private spheres. Jesuits challenged the proper authority of the father of the family and eroded the proper balance between individual autonomy and religious discipline. In Chapter Seven, Healy deals with the slow dissolution of the anti-Jesuit laws, culminating in their full repeal in 1917. She concludes that during the insecure period of national self-definition after the war of 1870 against France, the images conjured up by the Society's detractors loomed large. But with the desperate struggle of the First World War fraying the very fabric of the nation, the need for national conciliation overrode any other consideration. The prophets of doom continued to proclaim national disaster with the end of anti-Jesuit legislation, but their fears and predictions appeared petty and hollow in the face of real national disaster. Healy's examination of the "Jesuit Specter" in imperial Germany is a fine and useful contribution to our understanding of the nature and uses of the anti-Jesuit *Feindbild* during this important moment in German and Church history. It is a resource that recommends itself to anyone interested in the confessional struggles and social interplay especially among the Protestant bourgeoisie during imperial Germany's quest for national identity.

Loyola University of New Orleans — Robert Gerlich, S.J.

Antijesuitische Bildpublizistik in der Frühen Neuzeit. By Michael Niemetz. [Jesuitica– Quellen und Studien zu Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum, 13.] [Regensburg: Schnell & Steiner, 2008. Ss. 459. 202 s/w–Abbildungen. € 69,00. Hardback. ISBN 978-3-7954-1932-5.)

Recent German research has focused on discussing anti-Jesuit literature and polemics. Several dissertations and articles investigated tracts and pamphlets written against the Society of Jesus and interpreted the propaganda war in the context of the growing history of media. This volume seemingly follows up on this research. Niemetz analyses around 200 anti-Jesuit illustrations produced in the German speaking lands between 1568 and 1785. He attempts to situate his work between art history and history by drawing on the methodological concept of *Bildwissenschaft*, i.e. an approach that sees images as "product of historical circumstances" (11). Images are understood as a form of communication meant to convey certain content to an audience. Therefore, their producers had to anticipate the knowledge and expectations of the recipients. Research on images and broadsheets as public media has a long tradition in (German) historiography and has yielded outstanding results, especially in reinterpreting the early Reformation as a "media event". Since the 1970s, large and splendidly illustrated *compendia* of broadsheets have been compiled. Niemetz draws heavily on these publications, yet his own work never quite reaches their quality. Only two illustrations are presented here that were unknown before. Nevertheless, all the illustrations are reproduced in very good quality at the end of the volume (265-459). This lavish appendix of pictures will certainly be a treasure trove for all scholars interested in anti-Jesuit iconography, especially since the main text also contains many long quotations of hard to read passages. By far the longest section of the book (21-183) is dedicated to a review of all the images. Piece after piece is described in detail following a chronological order. The discussion is divided into sections dealing with "religious satire" and "political satire", a distinction made explicitly in the opening pages of the volume (15f.) and discussed further in the last section (208-15). For the most part, the analysis of individual images is descriptive and spends much time interpreting details of each illustration and providing some information about the context to which each image refers. Whoever is interested in individual images will usually find these hints helpful and appreciate them as a starting point for further exploration. But, unfortunately, there is hardly any broader interpretation of the images besides such general remarks that (1) after the Thirty Years War publication dwindled, and (2) that political satire only gradually developed in the 17th century. In fact, the book (for most of it) works as a catalogue of anti-Jesuit broadsheets and images, and less as a historical narrative trying to argue a thesis or a point. As such it is useful, but limited in scope. Section

three ("Iconography" 184-207) arranges anti-Jesuit imagery topically, – thus cataloguing the major components of the anti-Jesuit vocabulary (Jesuit as animals, devils, beggars and so on). This section enumerates the available set pieces out of which anti-Jesuit images could be fabricated. Where the book finally, on the very last few pages, attempts to make historical use of the images, it does not go very far. The overall successes of the SJ are presented as the obvious cause for anti-Jesuit propaganda (208) – this might be true (or not), in any case such a statement can only be the starting point for further investigation yet does hardly explain in itself the hatred against the Society. Anti-Jesuit illustrations are interpreted as "compressed" expressions of religious antagonisms, used as a marker to clarify identities through discrediting the opponent (211). More interesting is Niemetz's remark that the peaking of anti-Jesuit polemics during the Thirty Years War might be explained as an attempt to justify the Protestant prices' defiance of the emperor by blaming the Jesuits for his failed politics (217f.). In many places the book features a somewhat awkward German (e.g. 1: "Der Gegenstand der SJ hatte schon immer polarisiert" or 163: "hatten sich aneinander gestoßen") and many of the broader methodological or analytical statements are often hard to understand or trivial (just one example for many others, page 208: "Gleichwohl hätte man die aus heutiger Sicht mutmaßliche Funktion der Propaganda ebenfalls an ihrer damaligen Rezeption zu messen, denn die kommunikationsbildende Dialektik zwischen den beiden Faktoren steht außer Zweifel" etc.). All in all, the volume makes a great source for Jesuit historiography easily available and offers a starting point for interpreting individual images. Its fairly limited analytical approach and the often convoluted language employed when discussing broader aspects, however, severely restrict the usefulness of this massive and beautifully illustrated tome.

Johann-Wolfgang-Goethe-Universität, Frankfurt/M Markus Friedrich

L'Institut Biblique Pontifical. Un siècle d'histoire (1909-2009). Par Maurice Gilbert, S.J. (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2009. Pp. 488. N.p. Paperback. ISBN 978-88-7653-642-7.)

"La vigne qui a été choisie pour nous, c'est l'Écriture Sainte." En inaugurant par ces mots la première année académique de l'Institut Biblique Pontifical, le P. Léopold Fonck SJ fit bien plus que commenter la parabole évangélique des ouvriers dans la vigne (cf. p. 44). En effet, ce lointain 5 novembre 1909, il inaugurait une histoire centenaire dont le livre que voici retrace les étapes les plus importantes. Sorti de la plume de Maurice Gilbert SJ (depuis longtemps professeur du même Institut et son recteur de 1978 à 1984), l'ouvrage a été

rédigé en français et tout de suite traduit en anglais et en italien. Le choix de l'auteur de structurer son écrit en deux parties, reflète l'organisation même du célèbre athénée qui, outre son siège dans la Ville Eternelle, possède une succursale à Jérusalem. Ainsi les cinq chapitres de la première partie concernent l'établissement «romain» du Biblique, tandis que les trois derniers forment la seconde partie relative à la susdite succursale. Le récit est basé principalement sur des sources documentaires provenant des deux archives de l'Institut, mais aussi sur des documents provenant d'autres archives. Leur choix abondant est mis à la disposition du lecteur : plusieurs annexes suivent les chapitres et complètent la narration de l'auteur au fur et à mesure qu'il progresse dans son exposé. Une telle structure de l'ouvrage lui donne l'air d'un rapport ou d'une chronique qui résume, pas à pas et selon les césures indiquées, les périodes successives des cent dernières années. Le récit s'appuie également sur la bibliographie existante qui est indiquée, elle aussi, dans chaque section du livre. Cette dernière caractéristique d'ailleurs, tout en permettant d'approfondir les points particuliers de ce qui est raconté, rend moins facile une vue rapide de l'ensemble de l'historiographie de l'Institut.

La première partie s'ouvre par un chapitre qui rappelle la genèse du Biblique, des préliminaires de sa fondation à la fin du XIXe siècle, jusqu'aux démarches du P. Fonck, qui, grâce à l'appui du Pape Saint Pie X et des supérieurs de la Compagnie de Jésus, aboutirent à l'ouverture du nouvel établissement en 1909. Le deuxième chapitre raconte les premiers pas de cette institution. Ainsi sont évoqués, entre autres, l'organisation de l'enseignement, l'installation du siège à la Piazza Pilotta rendue possible grâce à la donation généreuse de la famille française Coëtlosquet, et la progressive consolidation du projet initial les années suivantes, confirmée par les Statuts de 1934. Les chapitres suivants couvrent le reste de la période de cent ans s'achevant en 2009. Les évènements évoqués, les personnages mentionnés et les enjeux multiples rappelés par l'auteur sont beaucoup trop nombreux pour en faire ici une liste ou un résumé (le livre est du reste muni d'un index des noms), d'autant plus que les dernières décennies ont vu se dérouler des évènements d'une grande portée pour l'Église comme, par exemple, le Concile Vatican II. Vu son importance et son rôle initiateur de changements qui ne pouvaient pas ne pas affecter l'Institut, il est évident qu'il doit en être question dans ce livre. En effet, de nombreuses pages sont consacrées non seulement à l'époque du Concile, mais aussi aux années qui l'ont précédé (une partie du chapitre III) et à celles qui l'ont suivi (chapitre IV). Le cinquième chapitre se réfère aux 25 dernières années de la vie du Biblique. À côté de certaines données statistiques, on y trouve les noms des professeurs et les titres de leurs publications, le souvenir des célébrations des jubilés précédents (1989 et 1999), et aussi un résumé du processus d'évaluation initié après la 34ème Congrégation Générale de la

Compagnie de Jésus en 1995. Quant à la seconde partie du livre, nettement moins longue, elle est construite selon la même méthode. Le lecteur y trouvera un abrégé de l'histoire de la succursale de l'Institut à Jérusalem. Le premier chapitre raconte les préparatifs qui ont conduit à l'ouverture de cette seconde implantation en 1927. Ses vicissitudes jusqu'aujourd'hui occupent le chapitre suivant, tandis que le troisième et dernier chapitre est consacré au fonctionnement de ce centre: il y est question du programme proposé aux étudiants, de la collaboration avec les autres athénées à Jérusalem, des fouilles archéologiques entreprises par l'Institut, etc. Le tout est, encore une fois, abondamment illustré par des documents d'archives. L'ouvrage n'est pas toujours d'une lecture facile en raison de son « style rapport » qui peut décourager un lecteur peu familier avec un tel genre littéraire. Cependant il se prête fort bien à une lecture permettant des points de vue divers et rend ainsi possibles plusieurs approches de l'histoire racontée. Regarder le passé de notre célèbre institution ne signifie-t-il pas, par exemple, faire face à l'histoire de l'exégèse? Sans doute peut-on aussi lire ce livre dans une telle perspective. Un regard plus général n'est pas impossible non plus. Un historien de l'époque moderne et contemporaine n'y trouvera-t-il pas de quoi approfondir sa connaissance du long chemin fait par l'Église catholique depuis la crise moderniste jusqu'au renouvellement marqué par le Concile Vatican II? Les photographies à la fin du volume lui donnent aussi un aspect d'album de famille: on y voit les endroits et les protagonistes de l'histoire racontée par Maurice Gilbert, histoire qui continue: l'Institut Biblique poursuit sa mission qui, même après cent ans, n'a rien perdu de son actualité et de son importance. En effet, indépendamment de questions sur son avenir posées par l'auteur (p. 302-303), sa devise *Verbum Dei manet in aeternum* reste plus que jamais pertinente.

Archivum Romanum Societatis Iesu Robert Danieluk, S.J.

Redefining Female Religious Life. French Ursulines and English Ladies in Seventeenth-Century Catholicism. By Laurence Lux-Sterritt [Catholic Christendom, 1300-1700.] (Aldershot: Ashgate, 2005. Pp. 236. £ 60.00. Hardback. ISBN 0-7546-3716-6.)

This study compares two religious orders for women, established in different countries but inspired by similar ideals: the Ursuline order, an Italian foundation which spread rapidly in late 16th- and 17th-century France; and the "English Ladies," founded in St Omer in 1609, disbanded by Urban VIII in 1631 but continuing as educators, and finally gaining papal approbation in 1749 as the – officially distinct -- Institute of the Blessed Virgin Mary. The respective founders, Angela Merici and Mary Ward, were united in the belief that wo-

men entering on the religious life needed other options than enclosure: that they were as capable of practising apostolic ministry as men, but should also exploit the distinctive missionary opportunities opened up to them by their gender. As Lux-Sterritt rightly points out, this did not mean that they undervalued the cloister: "When they abandoned the ideal of monastic life and the serenity of private devotion in order to labour as evangelisers in the world and teachers in the classroom, the English Ladies and the French Ursulines accepted their vocation as their cross." As the orders evolved, the French Ursulines were to move away from the founder's vision by embracing enclosure, while the IBVM continued as "galloping girls" and were penalised as a result. Yet this is not a simple tale of good sisters and rebellious sisters; it certainly suggests questions about how far diplomacy and integrity can be combined, but its author is scrupulous in pointing out how strongly both orders were motivated by obedience to monastic principles.

This is a very focused study, which is at once a strength and a limitation. A wider geographical canvas seems called for at some points, but the book as it stands is enjoyably written, with a central thesis which is elegant, plausible and easy to summarise. Given that, its exposition could occasionally have been more succinct. But the rich material amply justifies book-length treatment, and though comparative studies are often hard to bring off, the juxtaposition of these two histories is genuinely enlightening. Catholic France and Protestant England, very different societies on the face of it, reacted in some very similar ways when gender issues were involved: Lux-Sterritt observes of the two orders that "the congregational form and the novelty of their unapproved structure" often called forth opposition at a popular level, while their advocacy of the mixed life drew responses of almost unmixed distrust from the Catholic hierarchies with whom they came into contact. This point is particularly important when considering the often fraught relationship between Mary Ward's English Ladies and the Jesuit order. Insofar as the English Ladies were inspired by Jesuit practice, they laid themselves open to criticism on two counts: those who believed all women should be in enclosed orders, and those who disliked the Jesuit way of doing things. Outlawed by the English government and locked in battle with the secular priests, the English Jesuits of Ward's time tended to be too defensive of their charism to look kindly on those who could be seen as parodying Ignatian ideals. Support from the centre might have gone some way towards alleviating the problem, but in this as in many other ways, Rome failed to understand that England's embattled Catholics might best be served by unusual measures. With hindsight, it has often seemed easy to dismiss the early modern Catholic hierarchy as unusually misogynist and backward-looking in their reactions to female initiative. Yet in abiding by conventional wisdom about the capacities

of women, it was typical of its age; it certainly wished to reinforce their subordinate status, but no secular organisation of the time would have behaved differently; and in contexts such as England's, shunning opprobrium can be seen as understandable. Lux-Sterritt gives appropriate weight to these factors, in a way that represents a revisionist departure from some earlier scholars' outrage. But even if it may be unfair to see their opponents as actively malign, the vision and achievement of both foundresses remains heroic. They have become central figures in the study, so popular in recent years, of women's contribution to the Catholic Reformation, and the current book constitutes a major addition to the scholarship they have inspired.

Durham University Alison Shell

El Cardenal Luis Belluga. Por Juan B. Vilar. [Biografías Granadinas.] (Granada: Editorial Comares, 2001. Pp. xxiv, 372. N.p. Paperback.)

El profesor Juan Bautista Villar, catedrático de la Universidad de Murcia, ofrece con este libro una importante biografía del célebre cardenal oratoriano Luis Belluga y Moncada (Motril, Granada, 30 noviembre 1662 - Roma, 22 febrero 1743), dentro de la colección Biografías Granadinas de la Editorial Comares. Aunque el autor dice no pretender escribir una biografía, lo cierto es que hasta la fecha es el mejor estudio sobre este importante prelado español al servicio de la causa borbónica, reformador, teólogo, canonista, bibliófilo y creador de instituciones benéficas. El libro se adentra en aspectos poco conocidos, como los fundamentos ideológicos, su red clientelar, su nepotismo, la relación con los oratorianos, la Escuela de Cristo, y en general el episcopado español, y su trato con la Compañía de Jesús. Dice que tuvo conatos vocacionales como jesuita, pero que se lo impidió el obispo Vergara. Con todo, mostró siempre pública predilección por la Compañía, a la que protegió durante su etapa como obispo de Cartagena y luego en Roma, y patrocinó seis fundaciones, y dejó algunas mandas para la Orden en su testamento. El libro sigue el curso biográfico a través de diversas etapas: la formativa (1662-1705) en Motril, Granada, Sevilla, Zamora y Córdoba; como obispo de Cartagena (1705-1723), cuando fue virrey y capitán general de Valencia durante la guerra de Sucesión; y la última (1723-1743), como cardenal residente en Roma. El autor ha preferido designar cada apartado de su curso vital de una manera identificativa, así nos habla del hombre, el sacerdote, el soldado, virrey y capitán general, el cruzado, el obispo, el reformador, el filántropo, fundador, mecenas y empresario agrícola, el político, y por último, el cardenal.

El autor apenas añade nada nuevo a lo que ya se sabía de su etapa formativa, sin embargo es muy interesante su estudio de su última etapa. Fue creado cardenal por Clemente XI en 1719, junto con Carlos de Borja, Francisco de Borja y el jesuita asturiano Álvaro de Cienfuegos. Fue cardenal protector de España y contó en España como en Roma con la ayuda del jesuita Manuel Ignacio de la Reguera, el cual fue su confesor y teólogo de cámara, aunque en realidad era más bien su corrector de escritos, en concreto de la *Praxis Theologicae Misticae*, impreso en cuatro volúmenes entre 1740 y 1745. Es detallado en su implicación en las Congregaciones pontificias a las que fue adscrito, la de Propaganda Fide, Ritos, Concilio, Regulares, etc. Es también enriquecedor cómo describe su obra escrita – importante su catecismo para misioneros-, y cómo fue fortaleciendo poco a poco su peso político-religioso a través de su círculo intelectual. Desde el punto de vista de la Orden, quizá una exploración profunda por el Archivo Romano de la Compañía de Jesús podría haber dado algún resultado, en especial los fondos de Castilla y Roma, por su relación con el padre Reguera en Roma a partir de 1721. Se echa en falta también la biografía inédita que escribió el padre Reguera sobre el cardenal, actualmente en el Mss 757 de la Universidad de Salamanca.

El profesor Vilar utiliza numerosas fuentes inéditas procedentes del Archivo Histórico Nacional, Real Academia de la Historia, Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores, Archivo del Reino del Valencia, Archivo del Colegio de San Clemente de los Españoles de Bolonia, Archivo Secreto Vaticano, Biblioteca Nacional de Madrid, Biblioteca Apostólica Vaticana y otros diversos archivos diocesanos, históricos y municipales de Murcia, Cartagena, Córdoba, Zamora, Orihuela, Villena, etc. La bibliografía es extensa y muy útil, así como la Cronología Básica del cardenal. El libro recoge diez láminas, algunas inéditas.

Posiblemente, como reconoce el propio autor, cuando se edite toda la correspondencia en latín, español e italiano, que prepara desde hace tiempo Víctor Sánchez Gil, se hará una aproximación a la vida y obra de modo más riguroso. El libro que reseñamos merece todos lo elogios, por su acopio documental y claridad de ideas. A fecha de 2009, cuando se revisa esta reseña, se han publicado importantes estudios que completan la biografía, como el del propio Vilar, *Murcia y el Cardenal Belluga* (2005); el de Antonio Irigoyen López, *Un obispo, una diócesis, un clero: Luis Belluga, prelado de Cartagena* (2005); y el de Ana María Buchón Cuevas, *Luis Belluga y Moncada: la dignidad de la púrpura* (2006).

Instituto de Historia (CSIC), Madrid — Enrique García Hernán

Ernest Ruth D'Ans "Patriarche des Jansénistes" (1653-1728). Une biographie. Par Michel Van Meerbeeck. [Bibliothèque de la Revue D'Histoire Ecclésiastique, 87.] (Louvain-La-Neuve/Leuven/Bruxelles: Collège Ërasme/ Universiteits-bibliotheek/ Éditions Nauwelaerts, 2006. Pp. cxlii, 632. € 65,00. Paperback.)

Paul-Ernest Ruth d'Ans (1653 ? 1728) was a secondary figure in the story of Belgian Jansenism. This secretary to Antoine Arnauld was from Verviers in the Diocese of Liège, and he remained a lifelong subject of the Prince-Bishopric of Liège (4). He was an ecclesiastical dean of Tournai and canon of the university church dedicated to the patroness of Brussels, Saint Gudula (†712). His *Vie de ste Gudule* was published in 1703 and reprinted in 1837. Works he edited included those of Blaise Pascal and Pasquier Quesnel, and a French-Latin Bible (330-32). Printing in the Low Countries evaded the stricter French censorship laws and from there ensued a brisk trade of contraband back into France. Ruth d'Ans was less accessible to scholarship than the Great Arnauld. Though Ernest lived a long life intimately involved with Jansenism and Antijansenism, he left no important original publications: "Il vit avant de penser." (xvii) A bit of correspondence survived, and Michel Van Meerbeeck identified twenty-nine letters from a vast number which sustained severe losses (xcii-xcvii).

There were earlier modest efforts to write Monsieur Ernest's biography, but Van Meerbeeck at last produced the near-definitive study. It benefitted from an abundance of recent research. He believed there may still be undiscovered (or undigested) sources, and in the Introduction (footnote 52, page xxii) he suggested avenues for further study. Van Meerbeeck was indebted to the historian of Jansenism and Antijansenism, Lucien Ceyssens, as well as to Émile Jacques, Bruno Neveu, Michel Nuttinck, Louis Demoulin, Jan Roegiers and a few others.

The premature death of his father made it more likely that Ernest would follow a church career. He was tonsured at the age of ten (15). Ernest made his early studies at Louvain, arriving there in the fall of 1667 (18, 597). At Louvain he first encountered "Jansenism" in some academic form (20). Van Meerbeeck was quick to agree with Ceyssens that, of course, it was never possible to define Jansenism except to say that it was whatever the Antijansenists said it was (23, 607). Perhaps it was a lengthy trip in 1670-1671 to Rome and Paris that ignited a devotion to certain Jansenists more than his university formation alone (38-40). No true intellectual, instead Ruth d'Ans was a man of many relationships and doors always seemed open to him (57, 600). In 1695 his book on thevernacular in the liturgy, *L'Année chrétienne*, was condemned. Liturgical reform was always part of the Jansenist program (601, 608).

Ernest was due to be ordained to the priesthood in 1674. However there was a delay and instead he made a retreat at Port-Royal in 1675 under Isaac le Maistre de Sacy (59). Sacy was a disciple of Antoine Singlin, Saint-Cyran's successor at Port-Royal (61). The retreat was followed by an extended visit with Arnauld who was then sixty-three years old (49). His attachment to Arnauld grew. Having left behind his Louvain studies, by 1675-1676 Ruth d'Ans was a "secretary" to Arnauld (51). In March 1676 he actually moved to the famous monastery of Port-Royal and there, forever guilty by association, he was a "Jansenist," among the last of the solitaires (52-53, 57, 605-07). In 1689, at age thirty-six, Ruth d'Ans was finally ordained priest, twenty-five years after tonsure and much uncertainty (60, 191). Van Meerbeeck speculated that Ernest saw in Arnauld "a father figure" (54). When Arnauld died we are told Ernest was "orphaned" for the second time (214). Ruth d'Ans presided over the interment of Arnauld's heart at Port-Royal in 1694, a ceremony attended by Jean Racine (57). If we say that Jansenius and Saint-Cyran represented the grandfather stage, that Arnauld and Quesnel represented the next generation, then Ruth d'Ans represented the son-grandson stage. He carried on the traditions of the Jansenism family, but in his case he contributed nothing new to a line going back to the reforming mystical inspiration launched by Pierre de Bérulle (1575-1629). Indeed Ernest's service as "secretary" defined his role as a secondary figure. Van Meerbeeck even calls the work he did "humbles travaux" [humble tasks] (57, 609). Rather what made Ernest Ruth d'Ans significant was that he became the last public polemicist for the Jansenist party (594). After his impenitent death in 1728 (589) the Antijansenists (civil rulers, the pope and the Jesuits) won the war, so to speak, and then the Jansenists faded or went away until the French Revolution decimated both camps.

Alma, Michigan Brian Van Hove, S.J.

"Quasi quidam cantus." Studi sulla predicazione medievale. Da Carlo Delcorno. A cura di Giovanni Baffetti, Giorgio Forni, Silvia Serventi, Oriana Visani. [Biblioteca di «Lettere Italiane» Studi e Testi LXXI.] (Firenze: Leo S. Olschki, 2009. Pp. xxii, 394. Paperback. € 42,00. ISBN 978-88-222-5868-7).

Il libro, che prende il titolo *Quasi quidam cantus* dalla definizione di omelia del domenicano Umberto di Romans, vuole essere un omaggio a Carlo Delcorno, del cui impegno e valore di studioso della "predicazione dell'età comunale e umanistica" rende testimonianza la ricca Bibliografia degli scritti, che occupa le pagine xi-xxii. Il volume raccoglie una serie di saggi di Delcorno, apparsi in sedi diverse in un ampio arco di tempo che va al 1970 al 2006; il volume

non si configura però come una semplice miscellanea, bensì come un *unicum*, strutturato in tre sezioni (*I linguaggi del pulpito. Modelli e interferenze. Tradizione e rinnovamento della predica francescana*) legate da un filo conduttore rintracciabile nell'essere della predicazione tra il XII e il XIII secolo, con i contenuti, le forme, i protagonisti, primi tra tutti i Francescani. All'interno delle sezioni, i capitoli sono costituiti da singoli saggi, riproposti nella veste originaria; non c'è aggiornamento bibliografico, viene precisato nell'Introduzione, se non nel caso di nuova edizione dei testi citati. Si comincia con i Professionisti della parola, rilevando come tra la fine del XII e la prima metà del XIII secolo nasca una riflessione sull'uso di quest' ultima, riflessione nella quale sono parimenti impegnati i predicatori e i maestri attenti alla predicazione. Non è soltanto speculazione teorica: c'è dietro di essa la concretezza della vita cittadina del Duecento, nell'ambito della quale la parola viene usata liberamente, vale a dire fuori di ogni controllo da parte degli uomini di Chiesa, in luoghi diversi che vanno dai palazzi del governo alla piazza. Più degli altri tale spazio aperto, nel quale s'incontra e dialoga l'intera città, è di volta in volta descritto, esaltato e cercato in particolare dai predicatori, privilegiati rispetto agli altri, primamente da quelli appartenenti agli Ordini Mendicanti.

Non c'è dunque differenza tra l'Alto Medioevo e il periodo seguente, se il predicatore conserva il posto privilegiato derivatogli dall'essere l'esegeta e il comunicatore della parola scritturale, del *Verbum Dei*? La differenza c'è, e non è di poco conto: essa consiste nella tensione creativa, nel confronto, al quale, pur nell'esistenza di una linea di demarcazione, tracciata soprattutto dai Domenicani, tra la parola dei chierici e quella degli altri, il predicatore non sfugge. Se il messaggio deve essere efficace, problema, diremmo, comune all'oratore sacro e profano di tutti i tempi, è inevitabile l'attenzione alle tecniche espressive e al loro uso. Ecco allora, tra condanna e confronto, rapporti attestati tra chierici e giullari, mentre lo studio della retorica antica rivaluta il *gestus*. Il rapporto si configura scambievole con l'oratoria politica, con l'oratore e con la storia del passato; l'attenzione a Tito Livio, evidente, per esempio, nel sermonario inedito del domenicano Angelo da Porta Sole, lo dimostra. Delcorno sottolinea come in particolare la predicazione di Francesco d'Assisi si distacchi dal sermone scolastico, attingendo ai procedimenti espressivi dei giullari e della concione politica e arrivando, attraverso il gesto e l'atteggiarsi della persona, a una vera e propria teatralizzazione. Del resto non si può non rilevare che predica e teatro hanno comunque un punto d'incontro in quella che potremmo chiamare l'attitudine scenica del predicatore, c'è altresì il teatro sacro a testimoniare come anche all'attore e all'impressività della scena sia stato a lungo affidato il compito di comunicare la parola di Dio. Quale la lingua della predicazione? Nel secondo capitolo, Tra latino e volgare, una volta sottolineato opportunamente come al ricercatore si ponga la "questione

di metodo: dove cercare e studiare la lingua parlata" (p. 44), preliminare e saliente dal momento che le fonti, siano esse costituite da appunti o da trascrizioni di testi orali, sono scritte, Carlo Delcorno, sempre disponibile a sperimentare novità metodologiche, analizza le prediche di fra Giordano da Pisa. Esse appaiono caratterizzate da una prosa nella quale confluiscono tanto la sintassi del mediolatino che elementi del parlato. Allocutoria, la sua predica si serve per tenere desta l'attenzione e ottenere l'effetto, non soltanto di accumuli di parole, ma anche di figure, quali l'anafora e l'epifora, che rimandano all'insistenza, nonché della *sermocinatio*, la simulazione del dialogo, metodo questo, semplice ma sempre efficace. La strutturazione della frase, centrale nella composizione dei sermoni di fra Giordano, risponde alla necessità di compenetrare i contenuti alti, teologici, e il discorso alla portata dell'uditorio.

Per i contenuti, argomento della seconda parte del volume, si attinge alle Scritture. In Bibbia e generi letterari del Medio Evo, mentre si scopre nel Libro anche un valore letterario e narrativo, viene giustamente puntualizzato come esso rimanga comunque un testo sacro e come tale avente bisogno non di critici letterari, ma di esegeti. Se "il sermone medievale aspira alla perfetta conformità col testo della Bibbia e con l'esegesi più sicura, quella dei Padri" (p. 92), chi predica usa pur sempre la parola come mezzo e questo conduce all'inevitabile incontro, di necessità, e scontro, di principio, con la retorica classica. Il rapporto con la predica ha prodotto, all'epoca, una serie di manuali, *summae*, repertori e quant'altro, in tempi più recenti, studi sui reciproci legami tra la Bibbia e le diverse forme letterarie, nei quali non mancano forzature: è il caso della centralità attribuita all'elemento biblico nella narrativa medioevale, esemplare e non. Alla Bibbia come fonte della parola di Dio attingevano tutti i predicatori, tanto i Padri, quanto i seguaci del cosiddetto *sermo modernus*, il sermone tematico. La distinzione tra i due tipi viene approfondita in "Antico" e moderno nel sermone medievale. Nel secolo XIII si afferma l'uso moderno, consistente nella sostituzione del *thema*, versetto dal quale l'intera predica scaturisce per concordanze e analogie, all'esposizione della pagina scritturale; il nuovo uso richiede strumenti quali le *Distinctiones* e le concordanze bibliche. Esiste tra antico e moderno una dicotomia che, scrive Delcorno, "è rafforzata da altre considerazioni che riguardano, per così dire, l'antropologia della predicazione" (p. 106), la parola nuova, il suo pubblico, anche di laici, l'organizzazione scolastica degli Ordini Mendicanti; la novità è rappresentata da san Domenico, la cui predicazione si comprende soltanto in prospettiva escatologica. La sensibilità dei predicatori al momento presente, al contingente, al contemporaneo è acuta, e tra il Duecento e il Trecento anche la storia antica comincerà a suscitare entusiasmo; non muterà però la prospettiva, e la vicenda terrena del Cristo rimarrà l'evento per antonomasia mentre il senso del tempo, sia esso antico o moderno, sarà sempre

quello di rivelare l'azione di Dio nel mondo. Se la predica è orazione nel significato retorico del termine, essa, secondo quanto precisato in Maestri di preghiera per la pietà personale e di famiglia, è anche preghiera, dunque orazione nel senso più comune del termine. L'omelia dei Padri "è raccolta e sorretta da un'attitudine orante" (p. 123) che non viene abbandonata neppure in seguito, i Domenicani, dal canto loro, sono gl'ideatori del *prothema*, il quale precede il sermone ed è concluso da una preghiera recitata collettivamente. I predicatori dei diversi ordini, per esempio Vicent Ferrer e Bernardino da Siena, domenicano l'uno francescano l'altro, sono dunque anche maestri di preghiera; quest'ultima è, come la predica del resto, atteggiata diversamente a seconda dell'uditorio e Bernardino, il quale è predicatore colto pur nella propria attitudine popolareggiante, non esclude il livello più alto del dialogo con Dio, quello dell'unione mistica. Il gesto e le parole dell'orazione insegnati pubblicamente diventano inevitabilmente patrimonio individuale.

A Bernardino da Siena torna brevemente l'ultimo capitolo della seconda parte, Exempla e facezie fra Bernardino da Siena e Poggio Bracciolini, che senza voler stabilire rapporti di causa ed effetto, evidenzia alcuni elementi comuni, stilistici e tematici tra i due: Bernardino predicatore "introduce nel suo racconto alcune innovazioni che trovano corrispondenza nella facezia poggiana" (p. 153). La terza e ultima parte del volume si sofferma su alcune grandi figure di predicatori e sulle loro caratteristiche salienti. Evidente l'argomento del primo saggio: Le origini. Francesco d'Assisi. Assodata l'influenza del francescanesimo nella cultura del Medioevo, occorre puntualizzare che l'esperienza di Francesco, il quale "determina l'affermazione definitiva in tutta Europa della predicazione popolare, e in Italia segna l'inizio più autorevole della letteratura volgare" (p. 160), ha radice religiosa; egli sentì infatti come vocazione l'annuncio del Vangelo, sull'esempio degli apostoli e di Cristo stesso. I contenuti della sua predicazione sono penitenziali, la penitenza ha bisogno della pace, la pace evangelica da cercare anche nei comuni in lotta; a questi temi si affianca quello della lode a Dio. I suoi temi, diversamente da quelli dei Domenicani, sono positivi; Francesco non nega, ma afferma, non attacca direttamente neppure gli eretici e gl'infedeli, ma propone, sempre in una prospettiva di rifiuto della violenza. Se è possibile individuare i contenuti della predica anche grazie agli scritti del santo e a testimonianze altrui, quale quella di Tommaso da Celano, più difficile è parlare delle forme. Accertato è il rifiuto della retorica che gonfia e dilata, ma la semplicità di Francesco non è un tópos ed è favola la sua perenne mitezza, l'uomo è semplice perché da lui il Vangelo è vissuto non soltanto narrato: possiamo dire, sulla base di quanto scrive Delcorno, che egli è *exemplum* in atto. Non ha un modello oratorio preciso, mescola toni, non rifugge né dal racconto epico né dall'*exemplum* e neanche, come detto, dalla tecnica dei giullari. La predica del poverello d'Assisi

è efficace non tanto per il fascino indubbio della persona, quanto per la "sua sensibilità allo stato mentale ed emotivo del pubblico" (p. 170), una sensibilità che, al pari della comprensione per la cultura, in senso lato, dell'interlocutore, dovrebbe essere, crediamo, presupposto di ogni attività evangelizzatrice e missionaria. Ci siamo volutamente dilungati su Francesco, l'iniziatore; dopo di lui altri continuarono e perfezionarono. Antonio da Padova, per esempio, cui è dedicato il saggio seguente, La retorica dei Sermones di Antonio da Padova, che si sofferma con ricchezza di dettagli, anche tecnici, per così dire, sulla novità, i contenuti e i significati del sermonario di questo riformatore che tenta di conciliare semplicità e retorica. Egli rimane legato all'andamento espositivo del sermone tradizionale accanto al quale convive però la tecnica nuova del tematico. Per lui "la liturgia è il fulcro e il principio ordinatore" (p. 187), ma introduce anche elementi importanti a scopo ordinativo e didattico: tra gli altri, importantissima, "una tavola con l'elenco dei *themata sermonis*" (p. 194). Uno dei suoi contributi alla storia della predicazione francescana è nello stile caratterizzato da un gusto per le similitudini naturali che fece scuola. Il capitolo successivo, L'exemplum multiforme di Bernardino da Siena. Tra fonti scritte e canali di informazione, torna sul grande predicatore francescano, nel quale si individua colui che, rielaborando la tradizione medioevale e appropriandosi di elementi della tradizione orale, apre un'epoca nuova della narrativa esemplare; da qui l'importanza dello studio del suo corpus narrativo. Nella storia del racconto esemplare, due sono i filoni: l'illustrativo e il probativo, usato dai giuristi; essi s'intersecano ed è compito dello studioso, precisa Delcorno, verificarne forme e modi. San Bernardino non rinuncia al primo, ma la sua formazione giuridica gli rende congeniale anche l'altro. Gli exempla presentano tanto vicende storiche che d'invenzione, aventi valore mistico e morale, all'origine vi sono le parabole evangeliche; quelli bernardiniani sono classificabili a seconda della fonte e va detto che il santo mentre non ignora le fonti scritte, è consapevole di doverle adattare alla propria predicazione popolare.

Il discorso sulle fonti scritte porta con sé quello delle testimonianze, parimenti scritte. Delcorno in un breve saggio, La diffrazione del testo omiletico, e con riferimento all'opera di un altro grande predicatore, Giordano da Pisa, oltre che, ancora una volta, di Bernardino, ricorda che le prediche, anche le medesime, vengono trascritte in momenti diversi e da uditori diversi per indole, per cultura e altro. Da ciò risulta una "pluralità di *reportationes* dello stesso testo" (p. 247), frutto di una sorta di collaborazione tra predicatore e ascoltatore; ne consegue che, quando la testimonianza scritta è affidata alle *reportationes*, per uno studio e una conoscenza corretta della singola predica, bisognerebbe vagliarle e riportarle tutte. In Vicent Ferrer e l'Osservanza francescana, viene approfondito il discorso, già in precedenza accennato sul

domenicano Ferrer, maestro, insieme al francescano Bernardino, in quella fase della predicazione medioevale connessa al diffondersi dell'Osservanza francescana. Seguaci di fondatori diversi anche nell'oratoria, quasi apocalittica quella di Domenico, evangelica e positiva quella di Francesco, ossessionato dall'Anticristo l'uno, preso dal Cristo l'altro, i due maestri convergono in atteggiamenti, l'ossessione apocalittica per esempio non è del tutto estranea a Bernardino mentre è comune ai due l'attitudine penitenziale, uso di argomenti e di immagini, come dimostra il confronto tra i quaresimali dello spagnolo e dell'italiano. Ne risulta una forte vicinanza tra i due maestri, basata sulla secolare comune esperienza dei due ordini mendicanti ai quali lasciano, eredità anch'essa comune, un lessico intellettuale rinnovato.

Gli ultimi due saggi Modelli retorici e narrativi da Bernardino da Siena a Giacomo Della Marca e Due prediche di Giacomo Della Marca (Padova 1460), prendono in esame la predicazione di uno dei più conosciuti appartenenti all'Osservanza francescana, san Giacomo Della Marca appunto, seguace, insieme a Giovanni da Capestrano, Roberto Caracciolo e altri, della regola e dello stile di san Bernardino. Egli attinge copiosamente all'opera del maestro, alla pratica e al gesto, ma anche al grande patrimonio dei suoi scritti, inaugurando con il panegirico *De sancto Bernardino*, pronunziato all'Aquila nel 1444, a pochi mesi dalla morte del santo, una linea di continuità con lui che caratterizza tutta le retorica sacra del quindicesimo secolo. Non soltanto esiste nella loro produzione una corrispondenza di temi, a volte questi appartengono alla tradizione dell'ordine, ma i due appaiono accomunati da un'attenzione alla concretezza e ai problemi che sicuramente l'allievo apprese dal maestro. Delcorno procede a un'analisi e a un confronto puntuali dei documenti, dimostrando come da parte di Giacomo ci sia un vero e proprio studio dell'opera dell'altro, studio che lo porta ad appropriarsi di figure e modelli e talvolta addirittura a riportare pagine. Questo non vuol dire che egli manchi di originalità e che non gli si debba alcun rinnovamento degli schemi, a riguardo si fanno notare in particolar modo l'assenza di *divisio* e la "scarsa attenzione per il simbolismo numerico, "l'abaco spirituale" così efficacemente usato da Bernardino" (p. 298). Il saggio che costituisce l'ultimo capitolo del libro è l'edizione di due sermoni in volgare di Giacomo Della Marca, da lui recitati a Padova nel 1460 e conservati manoscritti presso la Biblioteca Capitular y Colombina di Siviglia. Nel primo caso si tratta di un quaresimale inedito, avente come "proemio e tema: *Demonium habes*" (p. 343), recitato in duomo il 25 marzo, giorno dell'Annunciazione; l'altro, già pubblicato da Dionisio Pacetti è un "sermone e predica ad honore e laude de Santo Bernardino de l'Ordine d'i Menori" recitato sul sagrato del duomo, il 20 maggio, giorno anniversario della morte del santo. Sembra che Giacomo abbia predicato soprattutto in volgare, ma purtroppo la documentazione è scarsa, costituita da

questi due sermoni, segnalati a suo tempo dal Pacetti. Delcorno, oltre a curare l'edizione con il consueto rigore filologico, dà anche qualche notizia che, pur se deve essere considerata di contorno, è indicativa sia di quanto fosse forte la presa dei predicatori sia delle conseguenze, anche fanatiche, che una predica poteva produrre: al tempo, la folla degli uditori si raccolse attorno a Giacomo, tentando non solo di toccare il suo saio e i suoi zoccoli, ma addirittura di tagliare con le forbici lembi del saio, compiendo così una sorta di rito, molto simile all'appropriazione del "corpo santo" da parte dei fedeli.

Concludendo brevemente, vediamo come i saggi scelti e raccolti dai curatori del volume offrano un panorama ampio ed esauriente della predicazione medioevale. Nessun aspetto è stato tralasciato; quanto mai opportuna appare, proprio in nome della completezza, la scelta degli studi costituenti i capitoli della terza parte. Essi sono infatti corredati da ampie appendici testuali, spiccano i due sermoni in volgare di Giacomo della Marca, che si aggiungono alle ampie citazioni con le quali sempre Delcorno documenta e sostiene il proprio discorso. Si può trovare tra i vari capitoli del libro qualche corrispondenza, addirittura qualche ripetizione, ma queste nascono dal fatto che, inevitabilmente, in tanti anni di lavoro lo studioso specialista, anche soltanto per continuare o approfondire lo studio di un argomento si rifà, nei modi di volta in volta richiesti, al già detto. Non è dunque difetto, né dei curatori della raccolta, Giovanni Baffetti, Giorgio Forni, Silvia Serventi e Oriana Visani, né dell'autore dei singoli saggi, Carlo Delcorno.

Roma Mirella Saulini

Once calas en la Historia de la Compañía de Jesús. "Servir todos en el Señor." Por Manuel Revuelta González, S.J. [Estudios 94.] (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2006. Pp. 335. € 32,00. Rústica. ISBN 84-8468-191-2.)

El autor de este libro es el padre Manuel Revuelta, profesor emerito de la Universidad Pontificia de Comillas, uno de los grandes conocedores de la Historia de la Compañía en España en la Edad Contemporánea. Ha publicado numerosas monografías y artículos sobre diversos aspectos político-religiosos de la Historia de España. En este interesante libro ofrece un ramillete de once artículos, seis de ellos publicados entre 1983 y 2003, y cinco inéditos, sobre algunos temas de la Historia de la Compañía de Jesús en España y América. El motivo para la publicación de estos trabajos es para conmemorar tres aniversarios en la Compañía, 450 años de la muerte de Ignacio, y 500 años del nacimiento de Francisco Javier y Pedro Fabro. El autor desea con

sus artículos confirmar que la Compañía a lo largo de la historia ha procurado "servir a todos en el Señor" a imitación de Ignacio, Francisco Javier y Pedro Fabro. Advierte que no es una Historia de la Compañía, sino una selección de temas con objeto de mostrar algunas de las actividades apostólicas más importantes de la Historia de la Compañía de Jesús y su intento es que ayuden a entender y continuar la consigna de los primeros jesuitas, esto es, "servir a todos en el Señor."

El libro se estructura en cinco bloques. El primero lo titula "El ejemplo del fundador," con un único capítulo, "La vida de Ignacio, fundamento de la historia de la Compañía," pp. 26-37, que es un breve resumen de la biografía ignaciana, publicado en *Historia 16* 191 (1992). Según la intención de autor, deberían seguir otros dos capítulos dedicados Javier y Fabro como ejemplos, sin embargo abre un segundo bloque titulado "Continuidad y cambio de tres instituciones desde el siglo XVI al XXI," con el capítulo 2, dedicado a "Andalucía: coordinadas históricas de una provincia ignaciana que renace y perdura," pp. 43-77; capítulo 3, sobre "Los colegios de la Compañía de Jesús: tres momentos de su evolución histórica," pp. 78-94, publicado en *Razón y fe* 207 (1983) 363-75; el capítulo 4 titulado "De las congregaciones marianas a la comunidad de vida cristiana," pp. 95-114, publicado en *XX Siglos VI*, 25 (1995/3) 30-42. El tercer bloque es sobre las "Misiones de la Antigua Compañía en Oriente y Occidente," con el capítulo 5, titulado "Los jesuitas en la América Española. Gloria y cruz de las reducciones del Paraguay," pp. 115-44, el capítulo 6 sobre "Los ritos chinos y los jesuitas según la documetación franciscana," pp. 145-80, publicado en *Miscelánea Comillas* 54 (1996) 143-163. A continuación el bloque cuarto que arranca con "La gran tribulación del siglo XVIII," con el capítulo 7, que acomete "La expulsión de los jesuitas por Carlos III. Comentarios historiográficos y reflexiones generales," pp. 181-211, (refundido de diversos artículos en *Estudios Eclesiásticos* y *Razón y fe*). El quinto bloque lo dedica a la Compañía restaurada en la España contemporánea, con los tres últimos capítulos, el 8 titulado "Las cuatro supresiones legales de la Compañía de Jesús en la España contemporánea," pp. 211-32, el capítulo 9 sobre "La restauración desde España en Hispanoamérica y Filipinas," pp. 233-58 (reelaborado de *Miscelánea Comillas* 46 (1988) y del *DHCJ*); el capítulo 10 sobre "Las misiones populares en tierras valencianas: entre ataques y fervores," pp. 259-94; y cierra el libro con el capítulo 11, la última cala, titulado "La Universidad Pontificia de Comillas: un modelo de adaptación," pp. 295-320.

En general el libro resulta muy útil por la actualización de los artículos editados y la importancia de los inéditos, con muchas referencias bibliográficas comentadas a pie de página que vienen a ser en realidad pequeñas recensio-

nes de libros publicados en los últimos años. Por destacar alguna de las calas, me ha resultado muy bien trabado el capítulo dedicado a las reducciones del Paraguay. El autor maneja con maestría la bibliografía y en algunos casos acude a fuentes inéditas. El libro concluye con un útil índice onomástico. Realmente un buen homenaje a los 450 años de la muerte de Ignacio, y 500 años del nacimiento de Javier y Fabro.

Instituto de Historia (CSIC), Madrid Enrique García Hernán

Die scholastische Theologie im Zeitalter der Gnadenstreitigkeiten I: Neue Texte von Diego Paez († 1582), Diego del Mármol († 1664), und Gregor von Valencia († 1603). Hrsg. v. Ulrich Lehner. [Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit. Band 2.] (Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2007. S. 207. €32,00. Hardback.)

Die Erforschung des Gnadenstreits ist ein Desiderat, besonders für die Gesellschaft Jesu. Dieser Streit um die Erklärung des göttlichen Gnadenwirkens entzweite nicht nur Jesuiten und Dominikaner, sondern stiftete auch innerhalb der Ordensgemeinschaften Differenzen. Hat aber die katholische Theologie mit dem Gnadenstreit tatsächlich die christliche Welt polarisiert, wie der Herausgeber im Vorwort behauptet? Forderte er tatsächlich auch die calvinistischen und lutherischen Kirchen ernsthaft heraus? Der vorliegende Band fokussiert die Lehren des Molinismus, also der Jesuitenpartei. Die beiden anderen Lager sind der Thomismus und der Neo-Augustinismus. Die mit dem Molinismus verbundene Scientia-Media-Hypothese besagt, dass Gott in seinem Wissenshaushalt kontingente Wahrheiten nicht nur in kategorischer, sondern auch in hypothetischer Form bereit hält, ohne dass er über die Verteilung der Wahrheitswerte selber entschieden hätte. Die Gegner sahen darin die „pelagianische" Ermächtigung der menschlichen Willensfreiheit, die Vertreter betonten damit ihrerseits, dass der Mensch sich der Gnade auch verweigern kann. Im hier rezensierten Werk werden Traktate zum Gnadenstreit von drei Jesuiten veröffentlicht: Diego Paez († 1582), Diego del Mármol (†1664) und Gregor von Valencia (†1603). Diese Reihenfolge im Titel ist verwirrend, denn der erste und bedeutendste Teil des Buches macht ein Traktat von Mármol aus, den Sven K. Knebel „einleitet, herausgibt und kommentiert." In seiner umfangreichen Einleitung (S. 9-54) steigt er verhältnismässig steil in das geistige Umfeld des Gandenstreites ein. Seine Kenntnisse auf dem Gebiet der Barockscholastik sind unbestritten. Mármol hat seinen Traktat 1635 geschrieben, also nachdem Paul V. 1611 weitere Veröffentlichungen zum Gnadenstreit verboten hatte. Das ist wohl der Hauptgrund, dass das Werk Manuskript geblieben ist. Ein zweiter Grund ist

die tiefe Finanzkrise, in die Mármol in seiner Funktion als Rektor des Kollegs von Sevilla durch überseeische Fehlspekulationen 1645 die ganze Provinz Andalusien getrieben hat und in deren Folgen jesuitische Drucklegungen allgemein selten geworden sind, selbst als das Publikationsverbot grosszügiger gehandhabt wurde. Knebel erklärt ausführlich, von welchen ordensinternen Herausforderungen und Kontroversen sich Mármol leiten liess. Es stellt sich unweigerlich die Frage, wieweit das Verbot Pauls V. tatsächlich gegriffen hat und der Gnadenstreit eben trotzdem lebendig blieb. Ungenügend fällt die Beschreibung des Manuskripts aus, äussere und innere Kritik fehlen, beides Wesenselemente einer Edition. Es ist auch nicht klar, warum Knebel den Traktat nur auszugsweise wiedergibt. Zumindest müsste er die Kriterien für die Auswahl erläutern.

Peinlich mutet ein darauf folgender Beitrag von Johannes Stöhr an. Das Buch gibt bezeichnenderweise zu beiden Autoren keine biographischen Angaben! Stöhr gibt im Titel vor, zur Gnadentheologie des Diego Paez zu publizieren. Sowohl Situierung als auch Charakterisierung von dessen Lehre aber fehlen, dafür liefert Stöhr auf S. 135-141 im Telegrammstil eine Darstellung zum Collegium Romanum und zu Paez' Leben, in der es von Unvollständigkeiten und Flüchtigkeiten nur so wimmelt. So soll 1554 „Sebastiano Romei aus Arezzo Rektor des Seminars" gewesen sein. Von welchem Seminar? Romei war Rektor des Collegium Romanum, das Seminarium Romanum wurde erst 1564 gegründet. Collegium und Seminar dürfen nie synonym verwendet werden. Romeis Nachfolger Dionisio Vazquez soll 1568 gescheitert sein, woran? Die Mutterkirche der Jesuiten in Rom heisst Il Gesù, gegebenenfalls Al Gesù, nie aber Del Gesù. In einer Aufzählung von Dogmatikprofessoren am Collegium Romanum werden Lebensdaten willkürlich im Text oder in den Fussnoten angegeben – oder ganz weggelassen. Zwei Briefe des Ordensgenerals Claudio Acquaviva (1543-1615) stammen von 1981 und 1982! Auf S. 141 zitiert Stöhr unter Fussnote 29 „Hist.Soc. 42, 78r" als Quelle. So hat er es aus dem anschliessend zitierten Fejér, *Defuncti primi saeculi societatis Jesu 1540-1640* abgeschrieben – ohne sich über diese Signatur Gedanken zu machen. Dass Fejér damit einen Bestand des Archivum Romanum Societatis Iesu meint, ist der Kombinationsgabe des Lesers überlassen. Stöhr hat die Druckfahnen seines Elaborats wahrscheinlich nicht einmal überflogen. Es folgt darauf eine Vorstellung von fünf Handschriften von Diego Paez, d.h. es werden Standort und Inhaltsverzeichnis aufgeführt. Wiederum fehlen äussere und innere Kritik der Manuskripte. Besonderen Akzent legt Stöhr auf eine neu gefundene Handschrift im Franziskanerkloster Schwaz, aus der er drei Passagen wiedergibt. Kriterien für die Auswahl fehlen. Es ist völlig unverständlich, wie Stöhr beanspruchen kann, damit eine Edition vorzulegen.

Abschliessend wird ein Text wiedergegeben, anhand dem Wilhelm Hentrich SJ 1928 bewiesen hat, dass die Scientia-Media-Hypothese erst ab 1588 nachweisbar und zum Charakteristikum der Jesuitentheologie geworden ist und Gregor von Valencia diese 1584 (noch) nicht verteidigt hatte. Dabei handelt es sich um die gedruckten Thesen, die am 22. Oktober 1584 bei einer theologischen Promotion in Ingolstadt disputiert wurden. Valencia hatte als Promotor das Praesidium inne und hat dem Kandidaten die Thesen vorgelegt. Eine solche oder ähnliche Erklärung des Dokuments hätte in die Einleitung gehört, auch die Angabe, wo der Transkriptor dieses eingesehen hat.

Bei der Drucklegung dieses Buches ist in mancher Hinsicht verantwortungslos vorgegangen worden. Nicht einmal die Angaben von Buchdeckel und Frontispitz stimmen überein: „Die Scholastische Theologie im Zeitalter der Gnadenstreitigkeiten" – „Die Scholastische Theologie Zeitalter der Gnadenstreitigkeiten." Mit theologischer oder historischer Grundlagenforschung hat das kaum etwas zu tun.

Institutum Historicum Societatis Iesu, Rom Paul Oberholzer, S.J.

Éditer les martyrologes Henri Quentin et les Bollandistes. Correspondance. Ed Bernard Joassart, S.J. [Tabularium hagiographicum 5.] (Bruxelles: Société des Bollandistes, 2009. Pp. 236. € 50,00. Paperback. ISBN 978-2-87365-021-6.)

"Pas de documents, pas d'histoire," écrivait Charles-Victor Langlois au début de son *Introduction aux études historiques* (2 éd. Paris, 1899). Même si l'historiographie positiviste dont il fut l'un des théoriciens les plus connus, n'est plus aujourd'hui particulièrement appréciée des historiens, aucun de ceux-ci ne mettra pourtant en doute l'importance des documents dans sa discipline. L'initiative de la Société des Bollandistes, lancée en 2002 sous le titre de *Tabularium Hagiographicum* dont voici le cinquième volume, peut-elle surprendre? Le but de cette série, cadette de sa prestigieuse aînée, les *Subsidia Hagiographica*, connue et appréciée dans le monde érudit (pour ne rien dire des *Acta Sanctorum* eux-mêmes et des *Analecta Bollandiana*), est de publier des documents importants pour l'histoire de l'hagiographie, dont un chapitre majeur est celui de l'histoire du bollandisme. Aussi, le lecteur intéressé à l'œuvre bollandienne, dispose déjà des volumes éditant la correspondance des membres des ces jésuites-hagiographes avec plusieurs différents érudits des XVIIe-XXe siècle: Louis Duchesne (tome 1 du *Tabularium*), Friedrich von Hügel et Cuthbert Hamilton Turner (tome 2 ; cf. le compte rendu des deux premiers volumes du *Tabularium* dans *AHSI* fasc. 146 [2004] 463-65), Jean Lebeuf (tome 3 ;

cf. son compte rendu dans *AHSI* fasc. 148 [2005] 483-84), Pierre-François Chifflet, Charles Du Cange (tome 4; cf. son compte rendu dans *AHSI* fasc. 151 [2007] 206-07) et, dans le volume que voici, Henri Quentin. Le livre ici présenté, édité comme ceux que nous venons de citer, par Bernard Joassart, Bollandiste, est construit selon le même schéma. Une introduction présente, en une trentaine de pages, au lecteur (même moins familier avec la problématique de la recherche hagiographique) un chapitre de l'histoire de cette discipline: ici il s'agit surtout de l'œuvre commune du bénédictin Henri Quentin et principalement Hippolyte Delehaye du côté bollandien, pour préparer l'édition critique du Martyrologe Hiéronymien (publiée en 1931) et certains travaux entrepris pour corriger l'édition du Martyrologe Romain du 1922.

Comme toute entreprise sérieuse, celles-ci ont exigé de longues années, parfois troublées par des aléas peu propices aux travaux scientifiques. Autre thématique rencontrée dans ce volume, les activités de la Congrégation des Rites dont Quentin et Delehaye étaient collaborateurs. La partie principale du livre comprenant 167 lettres écrites entre 1901 et 1933 ne commence qu'à la page 49. Même si la plupart d'elles sont les missives échangées entre Quentin et Delehaye, on y trouvera également des lettres d'autres bollandistes (Albert Ponclet, Charles De Smedt, Paul Peeters et Baudouin de Gaiffier), quelques-unes de leur provincial Ferdinand Willaert et d'autres personnages qui jouèrent un rôle tout au long de la préparation de l'édition du Hiéronymien, notamment Germain Cozien, abbé de Solesmes, et Roger Pierret, assistant de Quentin pendant quelque temps. Portant surtout sur les sujets d'érudition, cet ensemble de lettres est cependant loin d'être sec et ennuyeux. Tout au contraire, on y découvre les contours, tant intellectuels que plus humains, des personnalités de leurs auteurs, grâce à l'expression de leurs émotions et de leurs préoccupations autres que scientifiques. Et surtout, le lecteur y découvre deux religieux particulièrement passionnés par leurs travaux. Ainsi, le lecteur de notre volume se trouve non seulement dispensé d'aller aux archives de l'abbaye Saint-Maurice à Clervaux (Luxembourg) et à celles des Bollandistes à Bruxelles où se trouvent presque tous les documents ici publiés, mais il est en quelque sorte "accompagné" dans sa lecture par les notes qui aident à la compréhension des ces lettres.

Notons également que le livre est muni des instruments auxquels les lecteurs d'autres volumes du *Tabularium* sont déjà habitués, et qui le rendent plus facilement utilisable. Une liste des abréviations qui n'occupe que 3 pages (p. 42-44), constitue en fait les orientations, ou mieux encore les suggestions bibliographiques dont le but est aider le lecteur désirant à approfondir sa connaissance du sujet. En plus, une liste de manuscrits du Martyrologe Hiéronymien (p. 45) et un index onomastique à la fin du volume rendent la lecture

plus aisée. Tous ceux qui ont eu s'occuper du côté technique de l'impression d'un ouvrage, seront sans nul doute indulgents en voyant quelques petites imperfections graphiques, repérables aux pages 10-11 ou 50-51.

Archivum Romanum Societatis Iesu Robert Danieluk, S.J.

Rara wachsen nach. Einblicke in die Rarasammlung der Wissenschaftlichen Stadtbibliothek Mainz. Von Annelen Ottermann. [Veröffentlichungen der Bibliotheken der Stadt Mainz, Bd. 55.] (Mainz: Stadt Mainz, 2008. S 120. € 12,00.Softback.)

Blickt man in die Besitzvermerke von Büchern, so erzählen diese oft eine ganz eigene Geschichte über ihre vormaligen Eigentümer und die bewegten Zeiten denen sie ausgeliefert waren. Je älter das Buch ist, umso wechselvoller erscheint oft sein Schicksal. Die Rara-Sammlung der Mainzer Stadtbibliothek bietet eine wahre Fundgrube für die Beschäftigung mit Buchgeschichten, insbesondere auch für alle Historiker, die sich mit der wechselvollen Ordensgeschichte der Gesellschaft Jesu beschäftigen. Die umfangreichen Buchbestände des Mainzer Kollegs der Oberrheinischen Provinz der Societas Jesu bedeuteten nach der Aufhebung 1773 zunächst für die bis dato nur dürftig mit wissenschaftlicher Literatur ausgestattete Universitätsbibliothek der Bischofsstadt eine enorme Bereicherung. Rund 30.000 Titel jesuitischer Provenienz ergänzten die nur 10.000 Bände der Universitätsbibliothek. In der für Mainz besonders turbulenten Zeit nach der französischen Revolution wurden die Buchbestände der nunmehr geschlossenen Hochschule schließlich in die Vorgängerinstitution der heutigen Stadtbibliothek überführt, wo sie bis heute neben den ebenfalls überführten Altbeständen der Mainzer Kartause einen wichtigen Bestandteil der Rara-Sammlung ausmachen. Hierzu gehören auch zahlreiche so genannte Ottheinrich-Bände, Drucke aus der pfälzischen Hofbibliothek, die als Dubletten 1623 nicht mit den anderen Bänden ihren Weg nach Rom fanden, sondern zunächst dem Heidelberger Kolleg der Gesellschaft Jesu geschenkt worden waren. Nach dessen Auflösung 1649 wurden sie in die Mainzer Ordensniederlassung überführt. Rund 100 Titel sind heute nachgewiesen und bilden damit den größten Bestand an erhaltenen Druckwerken aus Ottheinrichs Bestand außerhalb der Bibliotheca Palatina.

Die Abteilungsleiterin der Handschriften, Rara, Alte Drucke, Annelen Ottermann hat für eine reich bebilderte Publikation einige der wertvollsten und interessantesten Stücke der Mainzer Stadtbibliothek ausgewählt, zu denen auch zahlreiche Kostbarkeiten aus der Mainzer Kollegsbibliothek der Jesuiten zählen. Neben vielen theologischen Titeln, zum Teil auch indizierter

protestantischer Schriften, die wohl im Giftschrank des Kollegs aufbewahrt worden waren (u.a. Jacob Beringer, Das nüw Testament kurtz vnd grüntlich in ein ordnung ... auß geführt, Straßburg 1526; Michael Stifel, Ein Rechen Büchlin Vom EndChrist ... Wittenberg 1532), findet sich auch Gebrauchsliteratur wie mathematische und geographische Lehrbücher bis hin zu Kochbüchern (Anna Wecker, Ein köstlich new Kochbuch von allerhand Speisen ... Amberg 1598; Marx Rumpolt, Ein new Kochbuch... Frankfurt 1604). Gerade für die Aufarbeitung des Alltagslebens in einem jesuitischen Kolleg ließen sich hieran reiche Schlüsse ziehen. Interessant erscheint beispielsweise der handschriftliche Zensurvermerk des zeitweiligen Ordensvisitators der damals noch ungeteilten rheinischen Provinz Oliverius Mannaraeus in der Sommaire de l'histoire des François (Paris 1579) des Historikers und zeitweiligen Calvinisten Nicolas Vigniers. Als einen der wertvollsten Bände stellt Ottermann eine Kopernikusausgabe von 1543 vor, die ebenfalls über die pfälzische Hofbibliothek nach Mainz gekommen war und hier ihren Platz in der Kollegsbibliothek finden konnte (Nikolaus Kopernikus, De revolutionibus orbium coelestium. Nürnberg 1543). Die kleine Auswahl, die Ottermann präsentiert lässt erahnen, welche Schätze gerade auch für Jesuitica-Forscher in den Beständen der Mainzer Stadtbibliothek auf ihre Erschließung warten. So stellt der schmale Band, neben einer kurzweiligen Reise in die Bibliotheks- und Buchgeschichte, eine nachdrückliche Einladung an alle dar, die sich mit der Geschichte des Jesuitenordens beschäftigen.

Johannes Gutenberg-Universität, Mainz Christoph Nebgen

Poetica drammaturgica primosettecentesca in Simone Maria Poggi. Di Roberto Salsano. [Biblioteca di Cultura / 708.] (Roma: Bulzoni, 2009. Pp. 87. Paperback. € 10,00. ISBN 978-88-7870-433-6.)

Roberto Salsano raccoglie in questo libro quattro saggi, i primi due editi, ma rivisti e aggiornati per l'occasione, gli altri inediti, su Simone Maria Poggi, drammaturgo gesuita, arcade con il nome di Nimeso Ergatico, autore di tragedie in lingua italiana, vissuto in un secolo, il Settecento, in cui la produzione drammatica dei padri della Compagnia di Gesù, che aveva visto nascere e crescere il proprio teatro scolare in latino nel Cinquecento e nel Seicento, era oramai scritta prevalentemente nelle varie lingue nazionali. Poggi è, secondo l'uso dei collegi, anche *choragus* delle proprie tragedie, ma alla pratica della messinscena unisce la teoria; elabora infatti, in un *Discorso premesso al primo tomo del suo Teatro*, alcuni elementi di poetica teatrale. Va detto che altri gesuiti lo hanno fatto prima di lui; basti per tutti il nome di Tarquinio Galluzzi il

quale in *Rinovazione dell'antica tragedia e Difesa del Crispo*, pubblicato a Roma nel 1633, partendo appunto dal *Crispo*, tragedia composta nel 1597 dal suo maestro, il padre Bernardino Stefonio, affrontò, risolvendola in maniera originale, la questione, importantissima nella storia del teatro, e non soltanto di quello sacro, della possibilità o meno dell'esistenza della tragedia del martire. Risulta evidente già dal primo saggio, "Prospettive teoriche e critiche nel 'Discorso' di Simone Maria Poggi premesso al suo teatro" (pp. 9-29), come a Salsano interessino soprattutto il Poggi *choragus*, che si mostra quanto mai attento ai problemi tanto pratici che estetici della messinscena, e il Poggi teorico. Il gesuita non ha posizioni originali, tuttavia esse lo pongono in dialogo con gli studiosi e gli autori, tra gli altri Gravina, Martello, Goldoni, di un secolo nel quale il teatro e le poetiche teatrali sono tra le componenti più significative della vita e del dibattito culturale. Egli mostra la propria appartenenza alla cultura del Settecento allorché nel suo orizzonte "ragione e natura, in effetti, costituiscono due poli ideali" e quando, in nome della ragionevolezza, tende a semplificare le struttura dell'opera, oppure, in una prospettiva di "razionalismo formale classicistico" che sfocia in posizioni decisamente improntate alla "moderazione" e alla "medietà," affronta anche problemi importanti quale quello "del rapporto fra canto e recitazione" (pp. 14-20 passim). Nella propria concezione organicistica dell'opera, e con l'occhio rivolto alla buona riuscita di essa, in altre parole al successo di pubblico, Poggi attribuisce importanza a tutti gli elementi compositivi e scenici della tragedia, per esempio ai personaggi secondari e alla scelta degli attori. Qui emerge la sua tendenza a criticare certa prassi oramai consolidata dei collegi, per esempio il personalismo nell'attribuzione delle parti ai singoli interpreti, ricordiamo che a recitare erano gli allievi, e, più importante, l'uso di distribuire al pubblico gli "Argomenti" sintesi atto per atto, in lingua nazionale, dell'opera programmata. Qui andrebbe però ricordato che tale uso si era reso necessario nei secoli precedenti, onde facilitare agli spettatori la comprensione delle opere in lingua latina; era facile criticarlo nel Settecento!

Nel secondo saggio, "Critica e teoria drammaturgica nella 'Difesa' dell' Idomeneo" (pp. 31-50), Roberto Salsano approfondisce e specifica il proprio discorso critico soffermandosi su *Idomeneo*, tragedia che il Poggi vide pubblicata a sua insaputa nel 1722 e alla quale premise una sorta di promemoria, dal titolo *Istoria di questa tragedia*. La storia ripercorsa non è altro che l'iter compositivo del dramma, iter che si snoda tra ripensamenti, considerazioni personali e stimoli esterni, anche critici. La tragedia e la sua "Difesa" vengono esaminate dallo studioso nella prospettiva, interessante, di una storicizzazione dell'opera e della poetica, già vista nel saggio precedente e qui immediatamente evidenziata dal richiamo alla tragedia omonima del Crébillon. Si sottolinea come il significato storico dei contenuti della "Difesa" appaia soprattutto

quando si affrontano i nodi problematici della poetica teatrale attorno ai quali ruota il dibattito settecentesco, e non solo: le unità di tempo spazio e azione, la verosimiglianza, i sentimenti di pietà e terrore; da una parte l'aristotelismo, dall'altra l'esigenza di modernità. In riferimento a quei nodi, Salsano rileva una certa insofferenza dell'autore dell'*Idomeneo* verso le "strettezze" e "un atteggiamento protestatario verso l'osservanza troppo restrittiva del canone dell'unità di tempo" (p. 46), ma, aggiungiamo, i drammaturghi gesuiti applicano di solito le unità in maniera piuttosto personale. Nel confronto con Gianvincenzo Gravina, si sottolinea come Poggi sia sensibile, anche a costo di forzature, "al semplice soddisfacimento degli spettatori," come manchi in lui la "vocazione etico politica graviniana" e "come il Nostro sia lontano da un'esplicita tendenza d'educazione politica del popolo che vada in direzione d'una critica effettiva del potere assoluto" (pp. 35-36). Qui si potrebbe aprire una parentesi tanto sul fine pedagogico per il quale il teatro dei Gesuiti nacque e in grazia del quale esso, al pari di tutti gli altri aspetti della vita dei collegi della Compagnia di Gesù, venne regolato dalla *Ratio atque institutio studiorum S. J.* tanto sul fine più alto, quello edificante, che è il fondamento del nucleo ideologico di questo teatro.

Alla *Ratio studiorum* si fa riferimento nel terzo saggio, "Stesura e volti dell' *Idomeneo*" (pp. 51-62). Ribadita l'esemplarità che Poggi attribuiva a questa tragedia, da lui sentita, pur nella difficoltà di calare in essa alcune personali posizioni teoriche, come espressione dell'intero suo mondo artistico, Salsano lascia trasparire la distanza del nucleo ideologico dell'opera in questione dalla "centralità della lotta tra il bene e il male [appartenente alla] tradizione del teatro gesuitico fondata sulla *Ratio Studiorum* tardo cinquecentesca" (p. 56). Crediamo di vedere tra le righe un'immagine di Simone Maria Poggi distante da quella di altri drammaturghi gesuiti, per esempio Stefano Tuccio, Bernardino Stefonio, Leone Santi, per i quali lo scopo edificante dell'opera è essenziale. Salsano è del resto piuttosto severo, pur se da un'altra ottica, nel giudizio sulla tragedia poggiana, la quale, a suo parere, "rimane più che come realizzazione di particolare valore artistico come esperimento, [nell'attenzione alla totalità della scena e al] discorso sul genere drammatico, conciliante tradizione e aggiornamento pratico e teorico" (p. 62).

Nell'ultimo saggio, "Intreccio e scene dell'Idomeneo" (pp. 63-84), l'autore riassume la trama della tragedia poggiana e riporta, a titolo esemplificativo, alcune scene della stessa. L'intreccio appare complesso, fitto di traversie che trovano la propria origine nell'inimicizia tra due fratelli, Idomeneo, re di Creta, e Policrate. Alla sola lettura si comprendono, ma Salsano le ha già evidenziate, tanto la necessità, sentita dal Poggi, di rivedere e sintetizzare, in nome di una maggiore teatrabilità dell'opera, quanto la difficoltà di applicare

rigorosamente le unità aristoteliche. Traspare l'uso del patetico, così come l'importanza di peripezie e agnizione, ma sembra mancare, ad onta dell'emergere in Idomeneo di "un desiderio di pace e di riposo che dovrebbe costituire [...] il contrasto umano ed esistenziale all'atteggiamento ed al ruolo regale" (p. 64), nonché del delinearsi di "un contrasto tra il ruolo degli affetti e la logica del potere" (p. 65), un vero scontro tragico. Il lettore non può evitare a questo punto di porsi una domanda su Simone Maria Poggi tragediografo gesuita: egli sceglie per la propria tragedia un soggetto storico, lo stesso scelto dal francese Crébillon, abbiamo visto, ma c'è da parte sua una reinterpretazione in chiave cristiana di quel soggetto? In altre parole, l'*Idomeneo* è soltanto una tragedia storica tra le altre, oppure è una tappa, non importa quanto significativa, in quel cammino della cosiddetta "tragedia del martire" del quale Bernardino Stefonio, raccogliendo e perfezionando l'eredità di altri autori drammatici della Compagnia di Gesù, segnò con il *Crispo* il punto di snodo?

Roma Mirella Saulini

Xing Shen zhi jian: zao qi xiyang yixue ru Hua shi gao [Between Form and Spirit: A Draft History of the Early Introduction of Western Medicine into China]. By Dong Shaoxin. (Shanghai: Shanghai Guji chubanshe, 2008. Pp. 497. Illustrations. RMP 58.00. Paperback. ISBN 978-7-5325-5014-2.)

The author, a researcher at the Institute of History and the Humanities at Fudan University in Shanghai, has written a valuable contribution to a topic neglected in the history of Sino-western cultural encounter in the early modern period. His book describes the introduction and reception of western medicine in China between the late 16th and early 19th centuries, and represents the most comprehensive scholarly account, based on the author's command of Chinese and European language sources. After a long Introduction, in which Dong discusses the historiography, recounts the history of Portuguese maritime expansion, the place of medical education in the Society of Jesus, and the first major work of Eurasian pharmaceutical encounter, García da Orta's *Drogas da India* (1569), he divides the book into two parts. The three chapters of Part One address the following topics: Chapter One reconstructs the history of medicine and medical institutions in Macau between the mid-sixteenth and the late eighteenth centuries; Chapter Two analyzes the use of medicine in the missionary work of Jesuits and Franciscans in Ming-Qing China; and Chapter Three focuses on the role of Jesuit physicians and western medicine in the imperial court of the Qing emperors. Part Two comprises four chapters: Chapter Four compares western philosophy and Confu-

cianism in regards to natural philosophy and ideas about the body; Chapter Five compares Chinese and western medical knowledge, and traces the reception of translated western medical texts in China from the seventeenth to the nineteenth centuries; Chapters Six and Seven, both shorter chapters, address the question of translation of medical terms and the representation of western anatomical figures in Chinese print. For readers of this journal, chapters one to four would be of the greatest interest; and the following are among some of his major findings. The Jesuits in Macau were pioneers in the introduction of western medicine to China and experimented early on with the use of Chinese herbal medicine. Although the *Constitutions* of the Society discouraged the professional practice of medicine, and the subject was not included in the *Ratio Studiorum*, there were many missionaries who joined the overseas missions, who had been practicing physicians. Moreover, Jesuit residences in Asia required medical attention, especially in epidemiologically unfamiliar milieu. Moreover, healing and evangelization went hand-in-hand. Using reports from the "Jesuítas na Asia" collection in the Ajuda Library in Portugal, Dong has documented numerous examples of the combined use of western medicine and religious healing in gaining converts. This casts light on the question of medicine and conversion, as Jesuit records mentioned many Chinese Christian physicians. In the person of Wang Hunghan, a famous Confucian scholar and physician in the late seventeenth century, most probably a convert, Dong demonstrates the reception of western ideas of medicine and natural philosophy, as represented by the work of Guilio Aleni, the most important Jesuit transmitter of Thomist theology and Aristotelian philosophy to seventeenth century China. Still another important topic is the role of Jesuits in introducing western medicine to the Kangxi emperor. From his careful and thorough work in European archives and Chinese sources, Dong has reconstructed the most complete picture of the work of western missionaries – Jesuits and Franciscans – both at the imperial court in Beijing, as well as in Guangzhou and Macau. This is an important book in the history of medicine and in the history of the Catholic Mission in Ming-Qing China.

Pennsylvania State University, University Park, Pa. R. Po-chia Hsia

Borromeo, Federico. *De cognitionibus quas habent daemones liber unus.* A cura di Francesco di Ciaccia. [Biblioteca Ambrosiana Fonti e Studi 9.] (Milano: Bulzoni, 2009. Pp. 282. € 20,00. Paperback. ISBN 978-88-7870-436-7.)

Il *De cognitionibus quas habent daemones liber unus* fu data alle stampe dal cardinal Federico Borromeo nel 1624, lo stesso anno dell'altra sua opera a carattere demonologico: *Paralella cosmographica. De sede et apparitionibus daemonum. Liber unus.* Francesco di Ciaccia, già autore di una pregievole edizione del *Paralella cosmographica* (2008), ci propone un'altra opera del cardinal Borromeo, ovvero lo stampato latino del *De cognitionibus* basato su di una delle due copie conservate presso la Biblioteca Ambrosiana (ma „contenente interventi di modifica e correzione più numerosi e più precisi" [p. 29]), e la sua traduzione, realizzata con l'ausilio dei „quaderni di studio" federiciani, ovvero quaderni di appunti preparatori al testo stampato.

A causa della presenza di „costruzioni sintattiche errate o strane" o „sviste nelle operazioni di modifica … con conseguenti confusioni grammaticali e sintattiche ..." (p. 26), il curatore ha considerato essenziale l'utilizzo dei quaderni preparatori nel processo di traduzione dell'opera. Essa risulta, pertanto, estremamente accurata sia da un punto di vista grammaticale che contenutistico, ed è precisamente grazie ai quaderni federiciani che il curatore ha potuto colmare le lacune interpretative presenti nel testo e, dunque „documentare i raccordi tra i libri stampati e gli appunti manoscritti" (p. 26).

La genesi del *De cognitionibus* risale al tempo della stesura di uno scritto a chiaro fine pastorale, il *De ecstaticis mulieribus et illusis,* apparso nel 1616, con il quale il cardinale offriva direttive riguardo ai cosidetti fenomeni „estatici", ovvero connessi con visioni che avrebbero potuto provenire da Dio. Inoltre, la tematica che si cela dietro un titolo che il cardinale dovette oculatamente selezionare onde non dar luogo a confusione, rende il *De cognitionibus* assai differente dal *Paralella cosmographica.* Infatti, la problematica che il Borromeo si trovava ad affrontare era „annosa e notoria" (p. 13), ma la sua analisi non voleva essere incentrata sulla conoscenza che gli *uomini* hanno o possono avere dei demoni, tema che caratterizza parzialmente il *Paralella cosmographica*, bensì sulle „conoscenze che i *demoni* [corsivo nostro] possiedono dall'inizio della loro creazione o a cui sono in grado di accedere nel tempo" (p. 13). La questione di quali mezzi abbia il demonio a disposizione per corrompere, pervertire ed eventualmente conquistare un'anima era ovviamente cruciale sia da un punto di vista dottrinale che di direzione spirituale, e vanta un'antichissima tradizione, dalla filosofia antica alla patristica, „dalla teologia alla psicologia, dalla dogmatica alla fenomenologia dell'arte magica" (p. 18). Opinione comune era che il demonio fosse in grado di conoscere l'intimo dell'uomo, i

suoi pensieri più reconditi, le sue fantasie così come gli atti esterni. Tuttavia, era altresì considerato assodato che in quanto „decaduto" il demonio non potesse vantare le stesse conoscenze degli angeli, e ciò risultava comprovato dalla pratica pastorale (ed inquisitoriale), laddove uomini di Chiesa illuminati avevano dimostrato di poter facilmente smascherare il demonio nei suoi tentativi di illudere o ingannare soggetti particolarmente deboli.

Questo particolare trattato del cardinal Borromeo rientra in un genere diverso da tutti gli altri che sono essenzialmente di carattere pedagogico, didattico o pastorale: il *De cognitionibus* è, infatti, „un prodotto dottrinale in senso stretto" (p. 22), cioè un'opera di carattere teorico o speculativo, come provato dalla sua struttura interna che segue lo schema argomentativo proprio della trattatistica scolastica tradizionale. Oltre a ciò, la naturale complessità connessa alla trattazione saggistica delle conoscenze demoniache dell'animo umano, ha prodotto un testo che in certo senso manca di unitarietà e che mette in evidenza „alcune lacune formali e qualche disorganicità, meno marcati in altri libri demonologici del medesimo Autore" (p. 22). L'intenzione del cardinal Borromeo di trattare della conoscenza dei demoni è al tempo stesso spirituale e razionale, ed il solo fatto che egli si sia cimentato in un compito tanto arduo gli rende onore. Tuttavia, mentre *Paralella cosmographica* è un'opera che affronta il tema delle apparizioni demoniache dal punto di vista fenomenologico e medico, muovendo dall'esperienza della ragione umana, il *De cognitionibus* prende in considerazione „la sfera operativa dell'attività demoniaca" (p. 24) argomento che manca, per definizione, di una vasta ed „oggettiva" letteratura. Il tema dell'esistenza del demonio è ricorrente nelle Sacre Scritture, ma esso non viene mai trattato in maniera organica, tanto che la Chiesa deriva le sue conoscenze ed i suoi insegnamenti essenzialmente dalla Genesi e l'Apocalisse di S. Giovanni, alla luce di una interpretazione patristica e teologica compendiata nei decreti del Concilio Lateranense IV (1215). Lo stesso cardinale non si cimenta nell'ermeneutica di tutti i passi biblici in cui viene menzionato il demonio, poiché egli stesso è consapevole delle incertezze teologiche della disciplina demonologica (p.197). Piuttosto, si trova costretto a fare appello alle testimonianze degli uomini su questo tema, anche quando si tratta di filosofi, uomini illuminati o Padri della Chiesa, oppure ad alcune conoscenze che si davano al tempo per scontate, come il fatto che gli astri avessero un'influenza sulla esistenza umana (pp. 206-207).

Il libro unico del *De cognitionibus* è articolato in 34 capitoli, la maggior parte dei quali dedicati all'esame della autorevole letteratura teologica in materia demonologica, la quale – pertanto – non necessita di alcun chiarimento o spiegazione, ma anche di quegli aspetti che „sono più incerti ed ambigui circa le conoscenze dei demoni" (p. 161). In seguito, vengono esaminati i modi del

conoscere dei demoni e l'oggetto della loro conoscenza: essendo stati essi stessi un tempo angeli buoni, viene anche affrontata la conoscenza degli angeli e la natura della loro conoscenza degli uomini, dei loro pensieri ed azioni.

Poiché gli angeli „vedono e conoscono la natura e l'essenza divina ... Parimenti conoscono tutte le cose naturali, ed al di là dei confini naturali, sia in forza di rappresentazioni impresse, sia grazie al lume della rivelazione" (p. 164). La conoscenza dei demoni invece, è notevolmente limitata per volontà del Creatore il quale decide egli stesso di manifestare loro alcune cose ed occultarne altre, o impedisce che essi possano compiere alcune cose che vorrebbero o potrebbero fare (pp. 198, 243-244). Pertanto, le cose „puramente soprannaturali" (p. 164) sono ignote ai demoni, ma non il „modo" in cui taluni eventi di siffatta natura si sono verificati, come per esempio certi sacri misteri „i miracoli di Cristo, la Verginità della madre di Dio, la Resurrezione del Salvatore" (p. 164). Molti filosofi antichi attribuirono ai demoni ingegno acuto e facoltà divinatorie, ma secondo i Dottori della Chiesa essi non avrebbero alcuna facoltà di predire il futuro se questo non gli è permesso da Dio o se esso non gli è mostrato dagli angeli o da altri demoni, ma sempre che ciò avvenga per volontà del Creatore. Talvolta Dio può servirsi dei vaticini dei demoni per ammonire gli uomini circa qualche peccato loro, distoglierli da certi vizi o esortarli alla virtù, ma ciò non solo avviene per „permissione di Dio, ma anche per suo volere" (p. 169). Poiché Dio solo ha assoluta e completa conoscenza dell'animo umano, è chiaro che i demoni non conoscono i sentimenti ed i pensieri degli uomini. Dunque, il cardinale va ad esaminare fino a che punto si estendano le conoscenze dei demoni dell'animo umano. Secondo il Borromeo i demoni sono sensibili alle alterazioni fisiche – come il „movimento del corpo" o „l'agitazione delle membra" (p. 171) – o chimiche del nostro organismo („l'alterazione degli umori") e ciò può fornire loro una certa conoscenza delle nostre fantasie, inclinazioni o predisposizioni ad un certo momento, ma non certo – come affermato dallo stesso San Tommaso – i pensieri dell'animo umano. „La stessa pratica di vita" può rendere i demoni in grado di fare congetture su quali saranno le azioni degli uomini, ma ciò è cosa comune presso gli stessi esseri umani, che non mancano di dedurre ciò che accadrà da ciò che è accaduto. I demoni possono infiltrarsi nella nostra fantasia perché hanno conoscenza della nostra pura facoltà intelligente, o *specie impresse*, ma non della nostra capacità cognitiva, che è la *specie espresse*, e che è all'origine del moto della volontà il quale „induce l'animo in modo tale che si occupi di una cosa piuttosto che di un'altra" (p. 172). I demoni non sono dunque in grado di fare i sillogismi che sono propri dell'intelletto umano, poiché non possono accedere ad un elemento proprio dell'animo che è la volontà: la volontà, infatti, ordina all'intelletto e lo induce alla riflessione, il che fa parte del processo della conoscenza umana. Secondo San Tommaso,

Tommaso Argentinense, Erveo Brito, Durando, Duns Scoto e Gabriel Biel, i demoni hanno una superficiale conoscenza dei „sentimenti" del cuore umano ma solo per ciò che non coinvolge la volontà o l'atto cognitivo. Talvolta, ai demoni può essere noto l'atto intellettivo, o i „contenuti immaginativi dell'intelletto" (p. 181) di un soggetto, ma ciò avviene esclusivamente per volontà di Dio e per i suoi personali fini. San Bonaventura conferma che i demoni non possono accedere ai pensieri umani poiché Dio ha deciso che l'uomo conservasse intatta la sua volontà che è all'origine del libero arbitrio. Se dunque Dio stesso lascia liberi i suoi figli di scegliere tra il bene ed il male, a maggior ragione ai demoni è interdetta la conoscenza del processo cognitivo umano o delle azioni che originano dalla volontà (p. 177). Ora, per quale motivo l'antichità è piena di credenze secondo cui il futuro fosse ad alcuni anticipato in sogno? La risposta del cardinale è semplice: „l'antichità fu oltremodo superstiziosa e intenta ad ogni minuzia" (p. 183) e la spiegazione di ciò è straordinariamente moderna, e cioè che queste predizioni sono solitamente reinterpretate ed adattate „dopo che i fatti erano successi ... Accade la stessa cosa nelle previsioni degli avvenimenti in base all'influsso celeste: avvenimenti che si ritiene allora siano stati previsti, quando cioè sono accaduti. Anche le più antiche testimonianze storiche – parlo di quelle profane – consta che sono state di fatto messe in dubbio anche dagli antichi profani, tanto che ai greci fu tolta la credibilità e fu ritenuta sospetta la credenza superstiziosa dei latini" (p. 184). Non fa meraviglia, poi, che il cardinale considerasse i demoni all'origine dell'eresia: secondo la testimonianza oculare di persona cui era appartenuta la casa dove risiedeva Zwingli, il riformatore svizzero sarebbe stato visto dal buco della serratura parlare con il demonio in persona (p. 189). Della dottrina degli anabattisti è pure responsabile il demonio: per il cardinale, infatti, i demoni si servono di vaticini „santi" che auspicano un rinnovamento della Chiesa e raggiungimento di uno stadio di maggior perfezione per piegarli ai loro fini funesti, ed inducono „le sette degli eretici a farsi come maestre della riforma della Chiesa, e a questo titolo specioso, hanno construito la loro credibilità e il loro insegnamento con menzogne e scelleratezze" (p. 189).

Il tema della conoscenza dei demoni riconduce ad un problema di natura teologica molto importante, cioè si interroga sulle ragioni che favorirono la caduta di quegli angeli (che poi divennero demoni), e che il cardinale fa risalire ad una combinazione di invidia (pp. 211, 214) ed ignoranza: Lucifero non capì „quanto ignobile e grave fosse la rovina di allontanarsi dalla volontà di Dio e di essere suo nemico" (p. 214). Nel tema dell'operatività dei demoni rientra la questione dei poteri magici tradizionalmente attribuiti alle creature sataniche. Ebbene non solo gli uomini che vantano di saper esercitare quest'arte in sommo grado attirano su di se soltanto scherno, poiché „promettono ... cose che non possono dare", ma gli stessi demoni sono impediti

da Dio nell'esercizio della magia perché „se la divina provvidenza non lo facesse, sarebbe gravemente perturbato l'ordine universale e tutto precipiterbbe verso il peggio" (p. 265).

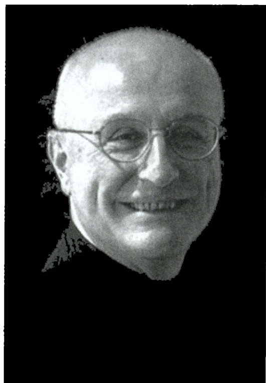
Ancora una volta il cardinale mostra di avere una sensibilità ed una razionalità da far invidia a molti dei nostri contemporanei, i quali come apprendiamo dalle statistiche, fanno ancora affidamento su di oroscopi e talismani. Il *De cognitionibus* è a nostro giudizio meno accattivante del *Paralella cosmographica*, parzialmente a causa del fatto, come per Francesco di Ciaccia, che il testo si presenta meno organico sia da un punto di vista strutturale che contenutistico. Eppure il pregio di quest'opera sta precisamente nel tentativo di offrire un quadro unitario di una disciplina che a tutt'oggi, benché la Chiesa Cattolica sia lungi dal dubitare dell'esistenza del demonio, organica non è, e mai lo sarà, per la stessa natura dell'oggetto in questione.

Con grande erudizione e minuzia scientifica, Francesco di Ciaccia persevera nel merito di mostrare al pubblico dei contemporanei come un ecclesiastico del diciassettesimo secolo sappia trattare un tema che anche oggi esporrebbe grandi esperti al ridicolo, senza mai perdere di credibilità scientifica e teologica.

University of California, San Diego Ginevra Crosignani

Personnel Changes

Thomas M. McCoog, S.J. left Rome and the IHSI in May 2010. He came to Rome to work in the Archives and the IHSI in May 1982, while finishing his doctoral dissertation. He was a borista of the IHSI in the fall of 1989. In



January 1991 he came to Rome to help in the publication of Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Between June 1993 and 1999 he was a non-resident member of the Institute. In January 2000 he returned as a permanent member, when he took over from László Szilas, S.J. as editor of the AHSI and the director of publications. Now he is the curator of the Archive of Cardinal Avery Dulles and thus is a member of staff at Fordham University in New York. He also assists in Fordham's London program, which allows him to remain as archivist for the British province. His successor and the editor of this volume of AHSI is Paul Oberholzer S.J., born 1968 in Switzerland. After studies of theology in Innsbruck and Rome, and of history in Fribourg (Switzerland) he worked in the archives and the library of the ancient abbey of St.Gall and in the departments of culture of the cantons of St.Gall and Glarus as an archivist and a historian. In 2001 he joined the Society of Jesus and after taking vows 2003 he became a member of the editorial team of the Jesuit review "Orientierung" in Zurich and archivist and librarian of the Swiss province. He is the author of: Vom Eigenkirchenwesen zum Patronatsrecht, Niederkirchen des Klosters St.Gallen im Früh- und Hochmittelalter, St.Gallen 2002".



He published several articles on topics in the medieval and early modern etas. After his ordination 2008 he moved to the IHSI, Rome and remains archivist and librarian of his home province.

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU SERIES NOVA

New Publications

Ludolfo de Sajonia (Ludolf von Sachsen), La Vida de Cristo. Fielemente recogida del Evangelio y de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia, Introducción, traducción y notas de Emilio del Río, S.J., I, II, (Monumenta Historica Societatis Iesu, series nova 5-I, II), Madrid, Roma 2010, pp. XXVIII, 766, 894, Hardback, ISBN 978-88-7041-205-5.

Published as co-production with Universidad Pontificia Comillas, Madrid
€ 95.00

Recusancy and Conformity in Early Modern England. Manuscript and Printed Sources in Translation, eds. Gineva Crosignani, Thomas M. McCoog, S.J., Michael Questier with the assistance of Peter Holmes, (Monumenta Historica Societatis Iesu, series nova 7), Roma 2010, pp. XXXIV, 432, Hardback, ISBN 978-88-7041-207-9.

€ 60.00

BIBLIOTECA ISTITUTI HISTORICI SOCIETATIS IESU BHSI

New Publications

Ignacio Vila Despujol, S.I., La Compañía de Jesús en Barcelona en el Siglo XVI. El Collegio de nuestra Señora de Belén, (Biblioteca Istituti Historici Societatis Iesu 70), Roma 2010, pp. 889, Hardback, ISBN 978-88-7041-370-0.

Published as co-production with
Universidad Pontificia Comillas, Madrid
€ 70.00

Serenissimi Gymnasium. 450 Jahre Bayerische Bildungspolitik vom Jesuitenkolleg zum Wilhelmsgymnasium München, hg. Julius Oswald SJ, Rolf Selbmann, Claudia Wiener, (Biblioteca Istituti Historici Societatis Iesu 71), Roma 2010, pp. 152, Hardback, ISBN 978-88-7041-371-7.

Published as co-production with Jesuitica
Verlag Schnell+Steiner, Regensburg
€ 30.00

Ite Inflammate Omnia. Selected Historical Papers from Conferences held at Loyola and Rome in 2006, ed. Thomas M. McCoog, S.J., (Biblioteca Istituti Historici Societatis Iesu 72), Roma 2010, pp. 489, Hardback, ISBN 978-88-7041-372-4.

€ 65.00

ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU
ARSI



From October 2009 to November 2010 Marek Inglot S.J. was director of the ARSI. He has been appointed a professor in the Pontificia Universitats Gregoriana, Roma. His successor is Brian Mac Cuarta S.J. (born 1957), joined the Society of Jesus (Irish province) in 1980, and was ordained in 1990. A historian of early modern Ireland, he is the author of *Catholic revival in the north of Ireland 1603-41* (Dublin, 2007), and has edited *Ulster 1641: aspects of the rising* (Belfast, 1993), and *Reshaping Ireland 1550-1700: colonization and its consequences* (Dublin, 2011).

New sources

Autograph of Stanislaus Kostka in which he asked to be admitted as a novice in the noviciate of S.Andrea al Quirinale, Roma, 27th October 1567. Gift of Msgr. Erwin Gatz, rector of the Collegio Campo Santo Teutonico, Vatican City.

Manuscript "Predica del molto R.do Padre Dottore Fran.co Toledo fatta nella terza Domenica dell' Avve." Bought in a German antiquarian bookseller, September 2010.

Codex Novitiorum Societatis Iesu qui Romae Tirocinium posuerunt ab anno MDLXV ad annum MDLXXVI. Gift of the noviciate of the Italian Province, Genova, 16. November 2010.

VALENCIA

Congreso Internacional Francisco de Borja y su tiempo, 1510-1572
Política, religión y cultura en la Edad Moderna
7-9 abril 2010

Durante los días 7, 8 y 9 de abril de 2010 la Universidad CEU Cardenal Herrera y el Instituto de Historia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas han celebrado un Congreso Internacional para conmemorar el V Centenario del nacimiento de San Francisco de Borja. El congreso, bajo el título *Francisco de Borja y su tiempo, 1510-1572. Política, religión y cultura en la Edad Moderna* estaba patrocinado por la Generalitat Valenciana y contaba con la colaboración de la Diputación de Valencia, el Ayuntamiento de Valencia, la Academia de Historia Eclesiástica, el Ministerio de Educación, y la Fundación Cultural de la Nobleza Española.

El congreso pretendía ante todo renovar los estudios sobre Borja y aportar novedades sobre el tiempo en que vivió. Las sesiones se celebraron en el Palacio de Colomina, fue inaugurado por el Secretario Autonómico de la Consejería de Cultura de la Generalitat don Rafael Miró y por profesor del CEU Emilio Callado Estela, así como por Enrique García Hernán en representación del CSIC y por Wifredo Rincón como comisario de la Exposición *Estampes de Santedat Sant Francesc de Borja i els sants espanyols del seu temps,* que se inauguró oficialmente el jueves día 8 por la tarde, a la que asistieron todos los congresistas. Los directores del congreso fueron Enrique García Hernán (CSIC) y María del Pilar Ryan (USMA West Point), y los coordinadores Emilio Callado Estela (CEU) y Javier Burrieza Sánchez (Universidad de Valladolid). La inauguración académica estuvo a cargo del catedrático de Universidad de Yale Dr. Carlos Eire, en la que puso el acento en el contexto histórico de la acción de Borja en la diferente interpretación del sentido de la muerte entre protestantes y católicos y la particular visión que tenía Borja de ello y cómo quedó reflejado en algunos jesuitas como el padre Nieremberg con su célebre

libro sobre la diferencia entre lo temporal y lo eterno. Dado el gran número de ponentes, procedentes de Canadá, Estados Unidos, Irlanda, Inglaterra, Italia y España, un total de 46, el congreso estaba dividió en dos mesas. Hubo asistencia de alumnos, uno vino desde México, y contó con nueve becarios de Madrid, Barcelona y Gijón.

El primer día la Sala 1 trató sobre la *Proyección política y religiosa*, con ponencias del catedrático de Valladolid Maximiliano Barrio Gonzalo sobre *Los obispos españoles en la época de San Francisco de Borja*; después hablaron Teresa Canet Aparisi y Amparo Felipo Orts, ambas de la Universidad de Valencia, sobre los *Horizontes de la política valenciana en el siglo de Francisco de Borja* y sobre *La actitud institucional ante el proceso de canonización de San Francisco de Borja*. Por la tarde hablaron Francisco Fernández Izquierdo del CSIC sobre *Francisco de Borja, caballero de Santiago*; Alison Weber, de la Universidad de Virginia, sobre *Los jesuitas y las carmelitas descalzas. Amistad, rivalidad y recelos*, y continuó el padre Manuel Ruiz Jurado, de la Universidad Gregoriana de Roma, con una ponencia titulada *Hacia la auténtica personalidad de San Francisco de Borja*. Continuó la sesión tras un descanso el doctor Manuel Gracia Rivas, del Centro de Estudios Borjanos de Borja/Zaragoza, sobre *El matrimonio en Fréscano de Juan de Borja*; le siguió Santiago La Parra, de la Universidad Politécnica de Valencia, sobre *La familia de San Francisco de Borja*, concretamente Diego de Borja, y terminó la sesión, Francisco Pons Fuster, de la Universidad de Valencia, disertando sobre *Dos modelos culturales y religiosos. Juan de Borja y su hijo Francisco*.

En la Sala 2, bajo el tema *Religión y su proyección cultural: la Iglesia y Francisco de Borja*, comenzó el día Robert Maryks, de la Universidad de New York, sobre *Jesuits of Jewish Ancestry under Francis de Borja´s Generalate*; después el padre Philip Endean de Campion Hall, Oxford, sobre *Borja in the Historiography of Jesuit Spirituality*; y Gianclaudio Civale, de la Universidad de Milán, sobre *Francesco Borgia e l´assistenza gesuitica negli eserciti, 1565-1572*. Por la tarde hablaron Emilio Callado, del CEU, con un tema titulado *En tierra de infieles. Fray Juan Micó y la fundación borgiana de Santa Cruz de Llombai*; luego Alfonso Esponera Cerdán, de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia, sobre *Los dominicos en Valencia en tiempos de Francisco de Borja*; y Robin Vose, de Saint Thomas University de Canadá, sobre *Christian Missionary Ideals among the Dominicans of Valencia: History and memory in the time of San Luis Bertrá*. Tras un breve descanso continuaron, esta vez sobre el tema *Historia de la Compañía de Jesús*, Eduardo Javier Alonso Romo, de la Universidad de Salamanca, que habló sobre *Francisco de Borja y Siamao Rodrigues, dos coetáneos frente a frente*; Javier Burrieza Sánchez sobre *Las inquietudes fundacionales de los descendientes de Francisco de Borja en la Compañía de Jesús*, y terminó el día Sergi Doménech García sobre *La imagen de San Francisco de Borja y el discurso de la Compañía de Jesús en la*

evangelización del Nuevo Mundo. El jueves día 8 en la Sala 1 comenzó la sesión Juan Francisco Pardo Molero, de la Universidad de Valencia, con el tema *Los virreyes de Carlos V. Dinastía, Aristocracia y Gobierno en el Renacimiento.* Después habló Ricardo García Cárcel, catedrático de la Universidad Autónoma de Barcelona, sobre *Francisco de Borja, virrey de Cataluña*; por su parte, Liam Matthew Brockey, de Michigan State University, habló sobre *Son of the Fathers: Juan de Borja, Francisco de Borja and the Lisbon Jesuits*; Patrick Williams, de la Universidad de Portsmouth, disertó sobre *Grandson of St Francis Borgia: The Duke of Lerma as patrón of the Church.* Finalizó la mañana el padre James Pratt, del IHSI, que habló sobre *El Instituto Histórico de la Compañía de Jesús en Roma, pasado y presente.* Por la tarde, bajo el tema de Arte y cultura, intervinieron José Luis Betrán, de la Universidad Autónoma de Barcelona, sobre *La Compañía de Jesús en el mundo del libro impreso en tiempos de Francisco de Borja;* Wifredo Rincón, del CSIC, sobre la *Iconografía de San Francisco de Borja en el arte español*; y finalmente Pilar Ryan, de West Point University, sobre *Borja e Ignacio de Loyola.* En la Sala 2 intervino en primer lugar el padre Paul Begheyn, director del Netherlands Institute for Jesuit Studies, sobre *Otto Karrer and his biography of Francisco de Borja, 1921*; después Jodi Bilinkoff, de la Universidad de North Carolina, sobre *A Christian and a Gentelman: Sanctity and masculine Honor in Pedro de Ribadeneira´s Vida del Padre Francisco de Borja.* Finalizado el descanso intervino el catedrático Colm Lennon, de la National University of Ireland, sobre *Francisco de Borja and the Irish misión of the Society of Jesus*; y Sabina Pavone, de la Universidad de Bari, habló sobre *La dimissione dall´ordine al tempo di Francesco de Borja: una nuova questione storiografica.* Por la tarde inició el trabajo David Martín López, de la Universidad de Castilla La Mancha, sobre *La provincia de Toledo y Borja*, y le siguió Federico Palomo, de la Universidad Complutense, con el sugerente título "*Mover a los otros movido y encendido abrasarlos." Francisco de Borja, la predicación y el ejercicio de la misión de la primera Compañía de Jesús.* Después del descanso siguieron hablando el padre Francisco de Borja Medina, del IHSI, sobre *Francisco de Borja y la financiación del colegio romano-borgiano durante la crisis europea mediosecular, 1552-1556*; el catedrático Rafael García Mahíques sobre *Francisco de Borja y la visualidad jesuítica*; y finalizó Paolo Broggio, de la Universidad de Roma, sobre *Jesuitas españoles en Roma bajo el generalato de Francisco de Borja: política, cultura y espiritualidad.*

El viernes 9, último día del congreso, inició la sesión de la Sala 1, sobre el tema de *Moriscos*, Mary Elizabeth Perry, de Occidental College, sobre *El legado de Francisco de Borja en escuelas para niños moriscos*, y después Jorge Catalá, de la Universidad de Valencia, sobre *La conspiración morisca de 1570.* Siguió el día bajo el tema de *Inquisición*, abrió la sesión Stefania Pastore de la Universidad de Pisa sobre *La otra cara de la Compañía. Francisco de Borja y la inquisición*; Valentín Moreno, de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, habló sobre *Imprenta*

ascética: Juan de Ávila en las prensas; Gretchen Starr-Lebeau, de la University de Kentucky, habló sobre *Creating Modern Inquisitions in Sixteenth-Century Europe.* La Sala 2 estaba dedicada a la *Espiritualidad.* Comenzó el día Miguel Navarro Sorní, catedrático de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer, sobre *La espiritualidad valenciana en el siglo XVI*; Elizabeth Rhodes, de Boston College, trató sobre *Los santos en la vida de San Francisco de Borja.* Tras un breve descanso siguió Benjamin Ehlers, de la Universidad de Georgia, que habló sobre *El arzobispo de Valencia Juan de Ribera, 1568-1611 y la Compañía de Jesús*; Borja Franco Llopis, de la Universidad de Barcelona, habló sobre *Arte y misión. San Francisco de Borja y la difusión de la doctrina en las indias interiores.* Cerró Fernando Andrés Robres, catedrático de la Universidad Autónoma de Madrid, sobre *De la borrascosa vida de don Pedro Luis Galcerán de Borja y su historiografía.*

En la clausura académica intervinieron Enrique García Hernán, que habló sobre *Historiografía borgiana*, y Pilar Ryan, resaltó la importancia de la personalidad de Borja. Terminó el profesor Carlos Eire, valoró positivamente el congreso, por cuando se habían realizado importantes aportaciones sobre Borja y su tiempo, más en concreto sobre la época de Borja que sobre su propia figura. Pidió a los organizadores que intentaran incorporar nuevas contribuciones sobre Borja y otros países que no se han tratado, como Francia y Alemania. Hizo una paralelo entre el Borja de ayer y el de hoy, en el sentido de que los congresistas acudieron a Valencia en peregrinación convocados por Borja, tal actual hoy como ayer, en un ambiente de humanidad, con tres jornadas de estudio y amable convivencia.

Asistieron también profesores invitados que participaron en los debates y algunos de ellos como presidentes de mesas, como el padre Paul Oberholzer, director de publicaciones del Instituto Histórico de la Compañía de Jesús de Roma, y el doctor Manuel Fuertes de Gilbert Rojo, barón de Gavín, secretario de la Fundación Cultural de la Nobleza Española, que presidió también la comida de clausura. A los congresistas se les entregó una medalla conmemorativa en bronce de San Francisco de Borja realizada por dicha Fundación. La presencia y colaboración del Instituto Histórico de la Compañía de Jesús fue destacada, con asistencia de los padre Medina, Pratt y Oberholzer. Las Actas las editarán Enrique García Hernán y Pilar Ryan, y serán publicadas por el CEU y el Instituto Histórico de la Compañía de Jesús.

El comité de honor del congreso estaba formado por el Presidente de la Generalitat Francisco Camps, el Presidente de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU Alfredo Dagnino Guerra, el arzobispo de Valencia Carlos Osoro Sierra, el Rector de la Universidad CEU Cardenal Herrera José María Díaz, el presidente del CSIC Rafael Rodrigo Montero, el Presidente de la

Diputación de Valencia Alfonso Rus Pero, el Provincial de la Provincia de Aragon de la Compañía de Jesús Carlos María Sancho y el Secretario del Instituto CEU Humanidades Julián Vara Martín. El comité científico estaba formado por Enrique García Hernán, Pilar Ryan, Emilio Callado Estela, Javier Burrieza Sánchez, Ricardo García Cárcel, John O´Malley, Carlos Eire y Wifredo Rincón. La clausura institucional estuvo presidida por la vicerrectora del CEU María Pilar Paricio Esteban; intervino en primer lugar don Emilio del Toro, Concejal de Educación del Ayuntamiento, y a continuación Enrique García Hernán y Emilio Callado, quienes valoraron y agradecieron el extraordinario de las instituciones participantes y la asistencia de los congresistas, y especialmente a la secretaria del congreso Mercedes Fernández Castilla por su gran labor.

Madrid, Instituto de Historia, CSIC — Enrique García Hernán

MACERATA

Science, Reason, Culture: the Genius of Fr. Matteo Ricci
4-6 March 2010

As part of the myriad of celebrations for the 400th anniversary of the death of the Jesuit missionary Matteo Ricci that this year mushroomed around the world, the Diocese of Macerata — Ricci's amiable hometown — in collaboration with the General Curia of the Society of Jesus, and the Marchigiano Theological Institute, organized an international conference, entitled "Science, Reason, Faith. The Genius of Father Matteo Ricci." It was held in Macerata, in the St. Paul Auditorium, March 4-6, 2010.

After the opening salutations of a procession of hosts, sponsors, and organizers, the conference was inaugurated by two introductory papers, which were aimed to explain its audacious title from two perspectives: ecclesiastical and academic. The aged president of the Committee for the Cultural Project of the Italian Episcopal Conference, Cardinal Camillo Ruini, offered a reflection on "Reason, Faith, and Culture" and the acclaimed astrophysicist from the University of Milan, Professor Marco Bersanelli, presented his brilliant experience of a scientist, entitled "Astronomy, science, and faith." A historian could not help but compare this aperture to an exchange that had taken place four centuries ago between Cardinal Roberto Bellarmino and Galileo Galilei. The conference was divided in three scholarly sessions, approaching the alleged genius of Matteo Ricci from three different angles: the first one

provided a historical, educational, and ecclesiastical context of the Jesuit's life (1552-1610); the second concentrated on the notion of cultural medium in the dialogue with Chinese people; and the third session addressed the issue of inculturation of the Gospel in Chinese society.

Unlike the acquiescent rector of the hosting University of Macerata, Paola Vismara from the University of Milan provided an updated and intuitive overview of Early Modern Catholicism, revealing her profound engagement with not only Italian scholarship but also French and Anglo-Saxon. One of the features of Catholic culture of the time — so obviously reflected in the classical formation of Ricci at the Roman College — was its fascination with Greco-Roman literature, as the subsequent two papers of Robert Maryks and Margherita Redaelli complementarily highlighted. Hermeneutic and linguistic challenges of Ricci's *The True Meaning of the Lord of Heaven* were profoundly discussed by the only Chinese scholar at the conference, Giuseppe (sic!) Jing, and by the Italian translator of the work, Alessandra Chiricosta of La Sapienza. Her colleague at the Roman university, Elisabetta Corsi, presented a convoluted topic of philosophical categories used by the Jesuit missionaries in China, who had been trained according to the *Ratio Studiorum* (1599), and Franco Di Giorgio attempted to answer the question about Ricci's knowledge of Eastern religious systems. The Italian scholar affiliated with Boston University, Eugenio Menegon, persuasively and elegantly presented the shared post-mortem anxiety of both the Europeans and the Chinese of the time. Complimentary to the latter's talk about the eschatological concerns was the learned and well-structured paper by the Jesuit scholar of the Catholic University in Leuven, Nicolas Standaert. His Flemish colleague, Ad Dudink, focused in his lecture on the sacraments of initiation as reflected in Ricci's catechetic work. Finally, Giovanni Criveller, himself a member of a missionary institute (PIME) based in China, acutely analyzed these and other theological issues of the Ricci's mission in a broader vision.

As it opened, the successful conference of Macerata too concluded with the purple hue. The Polish Cardinal, Stanisław Ryłko (president of the Pontifical Council for the Laity) made his final purple remarks by portraying the Jesuit missionary as a "carver of sycamores."

Bronx Community College, City University of New York Robert Maryks

SAN FRANCISCO

Legacies of the Book. Early Missionary Printing in Asia and the Americas.
Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History
at the University of San Francisco Center for the Pacific Rim
24-26 September 2010

In order to celebrate the 400th anniversary of the death of Matteo Ricci, the Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History at the University of San Francisco Center for the Pacific Rim promoted several initiatives under the title *A Celebration of the Legacy of Matteo Ricci (1552-1610), Jesuit Pioneer of Cross-Cultural Understanding.* A three-day international symposium *Legacies of the Book. Early Missionary Printing in Asia and the Americas*, which took place in San Francisco from 24 through 26 September 2010, was one of them. The other initiatives were two public lectures: *Matteo Ricci: Jesuit and Scholar in the Middle Kingdom* (given by M. Antoni J. Üçerler, S.J. on 7 September 2010) and *Galleons and Globalization: California Mission Arts and the Pacific Rim* (given by Thomas M. Lucas, S.J. on 14 September 2010) and two art and books exhibits: *Galleons and Globalization. California Mission Arts and the Pacific Rim* and *Early Missionary Printing in Asia and the Americas* installed in the Thacher Gallery and Donohue Rare Book Room of the Gleeson Library at the University of San Francisco from 20 August through 19 December 2010. Both the lectures and the exhibits were free and open to the public. The symposium was organized and co-chaired by Xiaoxin Wu, Director of the Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History and M. Antoni J. Üçerler, S.J., Senior Tutor at Campion Hall at the University of Oxford and Visiting Fellow of the Ricci Institute. The symposium began on 24 September 2010 with an opening ceremony. Both the President of the University, Stephen A. Privett, S.J. and Angelina C. Yee, Executive Director of the Center for the Pacific Rim, delivered their welcoming remarks. This was followed by a keynote presentation by M. Antoni J. Üçerler, S.J. entitled *Inventing a New Rhetoric of Faith and Culture: Early Missionary Printing, East and West*, which introduced the topic of missionary printing across the Pacific Rim from the sixteenth to eighteenth centuries and discussed the typologies of publications produced on presses in Asia and the Americas. What followed were 15-minute papers delivered over the three days of the meeting by scholars from different countries, which were organized into six separate panels and divided geographically as follows:

Panel I: India and the Philippines

- Robert Danieluk, S.J. (ARSI), *From Manuscript to Print: At the Origins of Early Jesuit Missionary Strategies of Communication.*

- Graham Shaw, (British Library, UK), *Printing Precarious: The Beginning of Missionary Printing and Publishing in India during the 16th and 17th Centuries.*
- René Javelliana, S.J. (Ateneo de Manila University, Philippines), *Missionary Printing in the Philippines: 16th to 18th Centuries.*

Panel II: Japan and China
- Toru Maruyama (Nanzan University, Japan), *The First Japanese Grammar Published in Japan in the Early Seventeenth Century, with Reference to a Japanese Grammar Published in Mexico in the Following Century.*
- Masayuki Toyoshima (Tokyo University of Foreign Studies, Japan), *Creation of Typefaces and Repertoire of Characters in the Early Jesuit Mission Press in Japan.*
- Nathalie Monnet (Bibliothèque Nationale de France, France), *Material Aspects of Missionary Books in China.*

Panel III: China
- Marcia Reed (The Getty Research Institute, USA), *From Catechism to Conquests: Translating Visual Culture from West to East.*
- Miao Tian (Chinese Academy of Sciences, China), *Missionary Early Publication and Transmission of Mathematics Books in China: A Case study of* Jihe Yuanben.
- Gang Song (University of Hong Kong, China), *Printing for Non-profit: Giulio Aleni and Jesuit Printing in 17th Century Fujian.*

Panel IV: Latin America
- Guillermo Wilde (Universidad Nacional de San Martín, Argentina), *Global Patterns and Local Adaptations: A Typology of Jesuit Books from the Guarani Missions and Their Circulation in South America.*
- Daniel I. Wasserman Soler (University of Virginia, USA), *Language and Doctrine in New Spain.*
- Pedro Guibovich Pérez (Pontificia Universidad Católica del Perú), *Printing and Evangelization in Colonial Peru.*

Panel V: Latin America and the Californias
- D. Scott Hendrickson, S.J. (University of Oxford, UK), *Early Guarani Printing: The Transmission of Seventeenth-century Spanish Asceticism.*
- Marina Garone Gravier (Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Mexico), *Preaching with Books in Hand: Editorial Production in New Spain in Northern Mexican Indigenous Languages.*
- Mirela Altić (Institute of Social Sciences, Croatia), *Croatian Missionary Ferdinand Konšćak (1703-1759) and His Early Printed Maps of Southern California.*

Panel VI: Europe, Asia, and the Americas

- Ana Carolina Hosne (University of Buenos Aires, Argentina), *The Printing Process of Two Catechisms in the Jesuit Mission in Peru and China: The* Third Lima Council Catechism *(1584-85) by José de Acosta and Matteo Ricci's* Tianzhu shiyi *or* True Doctrine of the Lord of Haeven *(1603).*
- Mark S. Mir (University of San Francisco, USA), *Charting Creation in the "Impossible Black Tulip": The Myth of Chinese Centrality in Jesuit Mappaemundi.*
- Anthony E. Clark (Whitworth University, USA), *Conversion by the Book: Giulio Aleni, S.J., and Jesuit Print Culture in Late-Imperial China.*

The work of each panel was coordinated by a chair and summarized by a discussant who focussed on the main issues presented by the three speakers. This lead to further questions, comments, and a discussion with other participants. On the evening of Friday, 24 September 2010, a reception hosted by Dr. Angelina Yee was held in the Donohue Rare Book Room, where symposium participants as well as the faculty, staff, and students of University of San Francisco had an opportunity to view the rare imprints that were on display from different collections, including Sophia University, Tokyo, Georgetown University, Washington, D.C., and private individuals. On the afternoon of Saturday, 25 September 2010, Kevin Starr, former California State Librarian and professor at the University of Southern California, delivered a keynote presentation entitled, *The Jesuits and Franciscan Missions of Lower and Upper California: Projecting Europe into the Asia/Pacific Basin.* Afterwards, Thomas Lucas, S.J. introduced the participants to the exhibit, *Galleons and Globalization.* Participants then adjourned to St. Ignatius Church, where the Vespers of the Blessed Virgin Mary, an outstanding example of early music written at the Alta California Missions, were performed by the Artists Vocal Ensemble directed by Jonathan Dimmock. This was followed by a special tour and reception in the Thacher Gallery. The evening ended with a tour of the Ricci Institute and a formal dinner in the Del Santo Reading Room for the speakers hosted by the President of the University. The concluding panel on Sunday, 26 September 2010 was chaired by M. Antoni J. Üçerler, S.J. and Xiaoxin Wu and included a final keynote presentation by Prof. Ronnie Po-chia Hsia from Pennsylvania State University entitled, *Apostolate by the Book: Ricci and China.* The symposium closed with a final round-table discussion and concluding remarks. Besides the invited speakers, there were several dozen participants, including faculty members and students from the University of San Francisco as well as outside registered guests. The Ricci Institute intends to offer the papers of the symposium together with a catalogue of the abovementioned exhibits for publication.

Archivum Romanum Societatis Iesu — Robert Danieluk SJ

SCIENTIFIC ACTIVITY OF THE MEMBERS OF IHSI FROM JANUARY TO NOVEMBER 2010

Publications

Robert Danieluk S.J.

Obecność jezuitów na Świętojańskiej w dokumentach Rzymskiego Archiwum Towarzystwa Jezusowego (The presence of Jesuits in Świętojańskiej Street in the documentation of Archivum Romanum Societatis Jesu), in: Studia Bobolanum 3/2010, p. 89-98.

Francisco de Borja Medina S.J.

Sevilla y América en la Historia de la Compañía de Jesús, Homenaje al P. Francisco de Borja Medina Fojas, S.I., ed. José J. Hernández Palomo, José del Rey Fajardo S.I., Cordoba 2009, Pp. 479, Paperback, ISBN 978-48-7959-688-0.

La quiebra del universalismo de la unión de los ánimos, in: Ite infiammate omnia. Selected historical papers from conferences held at Loyola and Rome in 2006, ed. Thomas M. McCoog, S.J., BIHSI 72, Roma 2010, pp. 321-341.

Paul Oberholzer S.J.

Rita Haub, Paul Oberholzer, Matteo Ricci und der Kaiser von China. Jesuitenmission im Reich der Mitte, Verlag Echter, Würzburg 2010, Pp. 160, Hardcover, 14.00 Euro, ISBN 978-3-429-03226-5.

Carlo Borromeo und die ersten Jesuiten in der Eidgenossenschaft, in: Karl Borromäus und die katholische Reform. Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz, Mariano Delgado, Markus Ries (Hrsg.), W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2010, ISBN 978-3-17-021316-6, S. 145-193.

Conferences

Robert Danieluk S.J.

From Manuscript to Print: At the Origins of Early Jesuit Missionary Strategies of Communication, Conference Legacies of the Book: Missionary Printing in Asia and Americas, organized by the Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, University of San Francisco, 24-26 September 2010.

Francisco de Borja Medina S.J.

Limpieza de sangre y nobleza de los Indios. El espediente de Don Pablo Agapito Canchaspillau (1774), Colloque: De la pureté du sangue en Espagne. Du "lineage" à la "race": les prejugés et leurs controverses à l'Époque Moderne, CLEA (Université Paris-Sorbonne) – ETOILL (Université Paul Valéry.Montpellier 3) 14-16 janvier 2010.

Francisco de Borja y la financiación del Colegio Romano-Borgiano durante la crisis europea mediosecular (1552-1556), Congreso Internacional: Francisco de Borja y su tiempo (1510-1572). Política, Religión y Cultura en la Edad Moderna, CEU Universidad Cardenal Herrera – CSIC, Valencia 7-9 abril 2010.

Limpieza de sangre y nobleza de los indios. La Real Cédula de Carlos II de 26 de marzo de 1697, Corso su "Le lingue e le culture precolombine", 23 febbraio-18 maggio 2010, Istituto Italo-Latinoamericano, Roma 4 May 2010.

Orientaciones para el estudio de la historia de la Iglesia en Chile después de la Emancipación, Seminario con los licenciandos. Departamento de Estudios Religiosos, Ad instar facultatis, Pontifica Universidad Católica de Valparaíso (Chile). 22 de octubre 2010.

El P. Maestro Ignacio y su proyecto académico. Colegios y universidades en la Compañía de Jesús, Seminario interdisciplinar sobre ideales de formación en la istoria de la educación, Madrid, 27-29 octubre 2010.

Paul Oberholzer S.J.

China und die Jesuiten. Die ersten Europäer der Frühen Neuzeit im Reich der Mitte. Tagung: Matteo Ricci – Grenzgänger zwischen Kulturen, Kardinal König Haus, Wien, 11. Mai 2010.

Die Jesuiten im Reich der Mitte. Wie die ersten Europäer der Frühen Neuzeit im Reich der Mitte Fuss fassten – und die Anfänge einer chinesischen Kirche setzten, Canisianum, Innsbruck, 12. Mai 2010.

Die Jesuiten im Reich der Mitte. Wie die ersten Europäer der Frühen Neuzeit in China Fuss fassten – und Zugang zum Konfuzianismus fanden. Tagung: 400 Jahre nach Ricci. Vom Jesuitenmissionar im Reich der Mitte zur Kirche in China heute, organisiert vom Institut für Weltkirche und Mission, Philosophisch-theologische Hochschule St.Georgen, Frankfurt/M., 18. Mai 2010.

Die Jesuiten im Reich der Mitte – ihre Integration in die chinesische Gesellschaft und ihre Option für die Naturwissenschaften als Weg zur Christianisierung, Vortrag an der katholischen Hochschulgemeinde der Universität Zürich, 5. Juni 2010.

Das Chinabild der Jesuiten, das Jesuitenbild der Chinesen, Zeugnisse einer interkulturellen Begegnung. Vortrag zur Eröffnung des Akademischen Jahres der philosophisch-theologischen Hochschule St.Georgen, Franfurt/M., 18. Oktober 2010.

Chinese culture and Jesuit Missionaries in the 16th century, Sta. Eugenia Catholic Church, Stockholm, 13. November 2010.

Die ersten Jesuiten im Reich der Mitte. Wahrnehmung und Vermittlung ihres Chinabildes nach Europa, Vortrag an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, 26. November 2010.

James F.X. Pratt S.J.

El Instituto Histórico de la Compañía de Jesús en Roma, pasado y presente, Congreso Internacional: Francisco de Borja y su tiempo (1510-1572). Política, Religión y Cultura en la Edad Moderna. Valencia 7-9 abril 2010. CEU Universidad Cardenal Herrera – CSIC, 8 abril 2010.

INDEX VOLUME LXXIX

Articles

Miscellaneous

Book Reviews

Varia

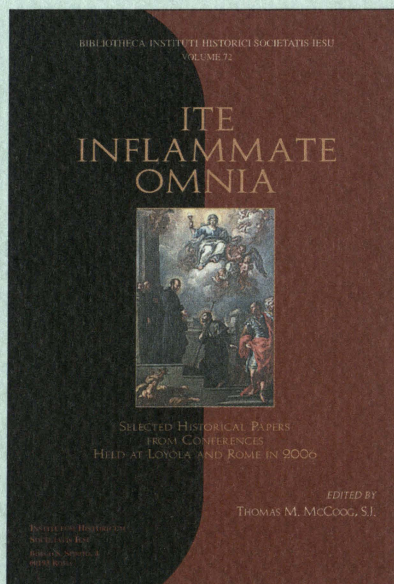
NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI=*Archivum Historicum Societatis Iesu.* ARSI=*Archivum Romanum Societatis Iesu.*
BIHSI=*Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu.* MHSI=*Monumenta Historica Societatis Iesu.*
DHCJ=*Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús.* Ed. C. O'Neil and J. Domínguez. 4 vols. Madrid, 2001.
Bobadilla=*Bobadillae Monumenta.* Madrid, 1913, reprinted 1970 (46).
Borgia=*Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius.* 7 vols. Madrid, 1894-2009 (2, 23, 35, 38, 41, 156, 157).
Broët=*Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Iesu.* Madrid, 1903, reprinted 1971 (24).
Cat. Prov. Austr.=*Catalogi Provinciae Austriae.* 2 vols. Rome, 1978-1982 (117, 125).
Chronicon=*Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia. Auctore J.A. de Polanco.* 6 vols. Madrid, 1894-1898 (1, 3, 5, 7, 9, 11).
Constitutiones I=*Monumenta Constitutionum praevia.* Rome, 1934 (63).
Constitutiones II=*Textus hispanus.* Rome, 1936 (64).
Constitutiones III=*Textus latinus.* Rome, 1938 (65).
Directoria=*Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599).* Rome, 1955 (76).
Doc. Ind.=*Documenta Indica.* 18 vols. Rome, 1948-1988 (70, 72, 74, 78, 83, 86, 89, 91, 94, 98, 103, 105, 113, 118, 123, 127, 132, 133).
Doc. Mal.=*Documenta Malucensia.* 3 vols. Rome, 1974-1984 (109, 119, 126).
Epp. Ign.=*Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones.* 12 vols. Madrid, 1903-1911, reprinted 1964-1968 (22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 42).
Epp. Mixtae=*Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae.* 5 vols. Madrid, 1898-1901 (12, 14, 17, 18, 20).
Exerc. Spir.=*Exercitia spiritualia. Textus antiquissimi.* Rome, 1969 (100).
Faber=*Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri, primi sacerdotis e Societate Iesu epistolae, Memoriale et processus.* Madrid, 1914, reprinted 1972 (48).
Fontes doc.=*Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola.* Rome, 1977 (115).
Fontes narr.=*Fontes narrativi de Loyola et de Societatis Iesu initiis.* 4 vols. Rome, 1943-1965 (66, 73, 85, 93).
Lainez=*Lainii Monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu.* 8 vols. Madrid, 1912-1917 (44, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 55).
Litt. Quad.=*Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur.* 7 vols. Madrid, 1894-1932 (4, 6, 8, 10, 59, 61, 62).
Mon. Ang.=*Monumenta Angliae.* 3 vols. Rome, 1992-2000 (142, 143, 151).
Mon. Ant. Flor.=*Monumenta Antiquae Floridae, 1565-1572.* Rome, 1946 (69).
Mon. Ant. Hung.=*Monumenta Antiquae Hungariae.* 4 vols. Rome, 1969-1987 (101, 112, 121, 131).
Mon. Bras.=*Monumenta Brasiliae.* 4 vols. Rome, 1956-1960 (79, 80, 81, 87).
Mon. Iap.=*Monumenta Historica Iaponiae.* 3 vols. Rome, 1975-1995 (111, 137, 148).
Mon. Mex.=*Monumenta Mexicana.* 8 vols. Rome, 1956-1991 (77, 84, 97, 104, 106, 114, 122, 139).
Mon. Nov. Franc.=*Monumenta Novae Franciae.* 9 vols. Rome, 1967-2003 (96, 116, 130, 135, 138, 144, 146, 149, 154).
Mon. paed.=*Monumenta paedagogica.* 7 vols. Rome, 1965-1992 (92, 107, 108, 124, 129, 140, 141).
Mon. Per.=*Monumenta Peruana.* 8 vols. Rome, 1956-1986 (75, 82, 88, 95, 102, 110, 120, 128).
Mon. Prox. Or.=*Monumenta Proximi Orientis.* 6 vols. Rome, 1989-2003 (136, 145, 147, 150, 152, 155).
Mon. Sin.=*Monumenta Sinica.* Rome, 2002 (153).
Mon. Xavier=*Monumenta Xaveriana.* 2 vols. Madrid 1899-1912 (16, 43).
Nadal=*Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta).* 5 vols. Madrid-Rome, 1898-1962 (13, 15, 21, 27, 90).
Pol. Compl.=*Polanci Complementa. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu.* 2 vols. Madrid, 1916-1917 (52, 54).
Regulae=*Regulae Societatis Iesu.* Rome, 1948 (71).
Ribadeneira=*Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita.* 2 vols. Madrid, 1920-1923 (58, 60).
Salmeron=*Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu.* 2 vols. Madrid, 1906-1907 (30, 32).
Xavier=*Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta.* 2 vols. Rome, 1944-1945 (67, 68).
Sommervogel=Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 10 vols. Paris/Brussels, 1890-1909, rep. 1960.

Ite Inflammate Omnia

Selected Historical Papers from Conferences Held at Loyola and Rome in 2006

Edited by Thomas M. McCoog, S.J.
Bibliotheca Instituti Historici S.I. Vol. 72



In 2006 the Society of Jesus commemorated a triple jubilee: the 500th anniversary of the births of St. Francis Xavier (1506-1552), and of Blessed Pierre Favre (1506-1546), and the 450th anniversary of the death of St. Ignatius Loyola (1491-1556) At the explicit request of Father General Peter-Hans Kolvenbach, S.J., the Institutum HistoricumSocietatis Iesu organized two conferences.

The first "Historia y actualidad de los Ejercicios Espirituales" (The History and Practice of the Spiritual Exercises) was held at the Ignatian Basilica in Loyola from 20 to 26 August 2006; the second, "Le Costituzioni e lo sviluppo della cultura gesuitica" (The Constitutions and the Formation of Jesuit Culture), at the Gregorian University, Rome from 15 to 21 October. Collected here are twenty-two historical papers in four languages (nine in English, five in Italian, four in French and four in Spanish) with summaries in English or Spanish.

ISBN 978-88-7041-372-4
Hardcover, Pp. 489, € 65.00

